BIBLIOTECA FILOSÓFICA

FRANCISCO SUÁREZ (1548-1617)

Sergio Rábade Romeo



Colección
Filósofos y Textos

Director
Luis Jiménez Moreno

Primera edición 1997

c/ San Máximo 31, 4° 8
Edificio 2000
28041 Madrid

I.S.B.N.: 84-7923-105-X
Depósito Legal: M-5471-1997
Impreso en España

Imprime: EDICLÁS
c/ San Máximo 31, 4° 8
28041 Madrid
Encuadernación Cayetano
Mateo García, 29. Madrid

ÍNDICE

I

CUADRO CRONOLÓGICO

1. Datos biográficos y bibliográficos de Suárez

1548. El 5 de enero nace Francisco Suárez en Granada.
1561. En el mes de noviembre se inscribe en la Universidad de Salamanca para estudiar Derecho.
1564. El 16 de junio ingresa en la Compañía de Jesús.
1564-1570. Estudios de Filosofía y Teología en Salamanca.
1571. Inicia docencia de Filosofía en Segovia
1575. Profesor de Teología en Segovia y Avila
1576. Profesor de Teología en Valladolid
1580-1584. Profesor de Teología en el Colegio Romano.
1585. Profesor de Teología en la Universidad de Alcalá. Durante su estancia en esta universidad tendrán lugar fuertes polémicas con su hermano de religión, el P. Gabriel Vázquez, profesor de gran prestigio.
1590-1595. Publicación de varias obras teológicas, básicamente sobre la III parte de la *Summa* de Sto. Tomás.
1597. Publicación en Salamanca de la primera edición de las *Disputationes Metaphyisicae*. En el mismo año es trasladado como catedrático a la Universidad de Coimbra.
Se suceden las ediciones de las *Disputationes:* 1599, en Venecia; 1600, en Maguncia; 1605, en Venecia, en París; 1608, en Colonia, en Génova; 1610, en Venecia; 1614, en Colonia, en Génova, en Maguncia, en París. Todas éstas son ediciones en vida del autor.
1599. Reside en Madrid por cierre de las aulas de Coimbra con motivo de una epidemia. Publica los importantes *Opuscula theologica* de clara incidencia en temas filosóficos. A fin de año vuelve a Coimbra como Catedrático de Prima.
1602-1609. Prosigue la publicación de diversas obras teológicas, obras cuyas ediciones se repiten en distintas ciudades de Europa.
1612. Publicación en Coimbra del *De Legibus*. Se suceden diversas ediciones: 1613, en Lión, en Amberes; 1619, en Lión, en Maguncia (dos), etc.
1613. Publicación de *Defensio fidei catholicae*, en polémica con el rey de Inglaterra.
1615. Jubilación como catedrático de Coimbra.
1617. Fallece en Lisboa el 25 de setiembre.
1619-1655. Se siguen publicando obras póstumas de carácter teológico. Con repercusión en el tema de la libertad se publican:
1619. *De Gratia*. Pars I, en Coimbra.
1651. *De Gratia*. Pars II, en Lión.

2. Acontecimientos políticos y culturales.

1556. Abdicación de Carlos V. Coronación de Felipe II.
1560. Muere Melchor Cano.
1561. Nace Góngora.
1562. Nace Lope de Vega.
1563. Publicación en Salamanca del *De Topicis theologicis* de Melchor Cano.
1569-1570. Fr. Luis de León explica en la «catedrilla» de Durando el Comentario de éste a las Sentencias. Importante para comprender el posible nominalismo de Suárez.
1571. Tiene lugar la batalla de Lepanto.
1580. Nace Quevedo. Felipe II, rey de Portugal.
1582. Muere Santa Teresa.
1583. Publicación en Salamanca de los *Nombres de Cristo* de Fr. Luis de León.
1588. Desastre de la Invencible. En este año se publica la *Concordia* de Luis de Molina, cuyas doctrinas sobre la libertad y el conocimiento divino va a seguir y a perfeccionar Suárez.
Nace Th. Hobbes.
1591. Mueren Fr. Luis de León y San Juan de la Cruz.
Se publica el primer tomo del famoso *Cursus Philosophicus Conimbricensis.*
1593. Publicación del *De justitia et jure* de Luis de Molina.
1595. Publicación por Báñez y otros dominicos de la *Apologia* contra las doctrinas de la *Concordia* de Luis de Molina.
1596. Muere el cardenal jesuita Francisco de Toledo, autor de obras filosóficas de amplia recepción, por quien Suárez siente gran respeto.
Nacimiento de Descartes.
1598. Felipe III, rey de España. En Francia se publica el edicto de Nantes.
1599. Muere Pedro de Fonseca, maestro de Luis de Molina y antecesor en Coimbra de Suárez. Su influencia fue destacada en la renovación del pensamiento aristotélico.
El P. Mariana publica la polémica obra *De rege et regis institutione.*
1600. Es ejecutado Giordano Bruno en Roma, acontecimiento con que se considera cerrado el Renacimiento.
Muere Luis de Molina, quien, con su concepción de la libertad en relación con el conocimiento y el concurso de Dios, hace surgir el «molinismo», de amplia difusión en la Europa del silo XVII. Nace Calderón de la Barca.
1601. Publicación de la edición castellana de la *Historia General de España* del P. Mariana.
1603. Jacobo I, rey de Inglaterra.
1604. Muere el jesuita y profesor de Alcalá Gabriel Váz-

quez, que polemizó con Suárez en cuestiones filosóficas y teológicas.

1605. Publicación de la primera parte del *Quijote*.

1609. Kepler publica *Astronomia Nova.*

1616. Muere Cervantes.

1620. Bacon publica *Novum Organon*.

II
LA FILOSOFÍA DE SUÁREZ

1. SUÁREZ EN SU CONTEXTO

Suárez no es, en sentido riguroso, un filósofo independiente como tampoco es un innovador en el sentido estricto de haber creado *ex novo* un sistema de filosofía. La lectura de su obra filosófica descubre que este propósito no estuvo nunca en su designio. Es un filósofo escolástico y se considera como tal. Por ello, siguiendo la pauta de todos los importantes filósofos escolásticos, se inserta conscientemente dentro de esa larga tradición, acaso como el último gran pensador de la Escuela. En calidad de escolástico, pues, hay que estudiarlo y entenderlo. Y esto plantea, de cara al lector actual, no pocas dificultades. La Escolástica había creado un método y un lenguaje propios. Más aún, la Escolástica también había creado y elaborado un elenco de problemas de obligada presencia en cualquier autor perteneciente a su mundo. Lenguaje, método y problemas habían de ajustarse en su planteamiento, en su desarrollo y en sus conclusiones a unas pautas no exentas de rigidez, rigidez que era, a la vez, exigencia y consecuencia de un riguroso pensar conceptual.

Ese método, ese lenguaje y buena parte de los problemas nos pueden resultar hoy lejanos. No queremos falsear el pensamiento de Suárez, pero, si deseamos acercarlo a nuestro hoy, hemos de intentar exponerlo en lenguaje que nos resulte más cercano, ya que no escribimos para escolásticos. Asimismo, debemos suavizar la atenencia al método expositivo propio de la Escuela. Y, por supuesto, debemos hacer merced al lector de muchos temas y problemas, que pudieron ser importantes y medulares para la Escolástica, pero que están muy distantes del modo ac-

tual de hacer filosofía. De ahí que, sin alejarnos de su línea de pensamiento, hayamos de buscar, de propósito, insistir especialmente en aquellos puntos en los que Suárez constituye un precedente reconocido de la filosofía moderna.

Para obtener una idea sobre el contexto que nos permita la comprensión de Suárez en su tiempo, necesitamos remitirnos a cuatro factores que consideramos fundamentales: el contexto filosófico-cultural europeo, el ambiente español de su momento, la actividad intelectual de la Compañía de Jesús, a la que él perteneció, y, por fin, las motivaciones personales del propio Suárez.

El ambiente filosófico-cultural de la Europa de la segunda mitad del s. XVI y de la primera del XVII es un ambiente complejo e incluso agitado. Rercordemos que siguen vigentes orientaciones y temas sacados a luz por el humanismo renacentista a los que ningún intelectual de aquel momento podía permanecer ajeno. Por otra parte, tanto la filosofía como la teología estaban sometidas a múltiples tensiones y polémicas. Es importante señalar que tales polémicas y tensiones habían surgido, sobre todo en el campo de la teología, de la reforma luterana y de la contrarreforma católica. Pero, como en esa época no siempre era del todo clara la frontera entre la teología y la filosofía, el debate, teológico en su origen, incide en problemas filosóficos, como sucede, por ejemplo, con el problema de la libertad, de inicial planteamiento teológico, que por fuerza hubo de ser asumido por la filosofía. Y no cabe olvidar la presencia destacada en el centro de la polémica de autores que, como Erasmo, concitaban seguidores y críticos por doquier. Nada de esto, sin embargo, llegó a impulsar una vida filosófica auténticamente seria y creadora.

Por su parte, la Escolástica se había quedado anémica y estéril, víctima, todavía en buena medida, del dialecti-

cismo exacerbado del s. XV, dedicado a sutilezas lógicas desconectadas de la realidad. Por otro lado, el humanismo no llegó a provocar, salvo el caso de algunas individualidades destacadas, un impulso auténticamente renovador del pensar filosófico. Una cultura filosófica que, en gran medida, se reducía a resucitar y desentrañar textos del pasado, tratando de actualizar los problemas en ellos presentes, no presagiaba unos frutos muy generosos.

¿Y qué sucede en la España de este momento? En una visión de conjunto, España está en su espléndido siglo de oro. El genio creador español se despliega desbordante en los más diversos campos: de la literatura, del arte, del pensamiento jurídico. Por supuesto, no cabe dejar lado la hegemonía del poder español en aquel momento. La hegemonía política conllevaba una cierta hegemonía de la cultura española. En el caso concreto de los pensadores españoles, éstos sabían de la difusión de sus obras, ya que muchas ellas se reeditaban en otros países europeos, cuando no se editaban por primera vez en ellos. Y coincidiendo con los años de producción de Suárez, está iniciándose en todo su esplendor la riqueza expresiva del barroco.

¿Y qué sucede con la filosofía? La filosofía humanista tampoco había creado en España, ni siquiera con la excepción de Vives, una auténtica renovación filosófica. Al margen de las valoraciones que se quieran hacer, es un hecho que en filosofía España sigue fundamentalmente fiel a la tradición escolástica: la filosofía era básicamente una tarea llevada a cabo en las universidades y la filosofía que se enseñaba en las universidades era, con muy contadas excepciones, la filosofía de la Escuela.

En efecto, el pensamiento español, contra lo que empieza a suceder en otros países de Europa, está indisolublemente vinculado a las universidades. Tres eran las principales en la Península: Salamanca, Alcalá y Coim-

bra. Salamanca tiene el papel protagonista, porque a ella corresponde la gloria de haber llevado a cabo la renovación del pensamiento escolástico, elevándolo a una altura y perfección que en algunos aspectos supera incluso al s. XIII de Sto. Tomás y Duns Escoto. Vitoria, catedrático de prima de teología en esa universidad de 1526 a 1546, fue el iniciador y el impulsor, seguido por los Soto, Medina, Báñez, etc. En esa Salamanca se forma Suárez, a donde llegó por primera vez en 1561 para iniciar estudios de derecho. Pero aquella era ya una Salamanca que, desde los años de Vitoria, estaba sometida a procesos renovadores. En efecto, por rivalidad con la joven universidad de Alcalá, que había surgido con auras de Renacimiento y que se mostraba abierta a novedades, se vio obligada a establecer cátedras o «catedrillas»[1] de «nominales». Con ello estaba haciendo una concesión a lo que, todavía entonces, se consideraba como novedad filosófica. De algunos de estos profesores de «nominales», por ejemplo, de Fr. Luis de León, fue alumno Suárez, cuando el agustino regentaba la «catedrilla» del nominalista Durando de San Porciano. La afinidad del Doctor Eximio con determinadas tesis nominalistas tiene sus raíces en su formación en la universidad salmantina, de cuyos maestros hay testimonios generosos en las obras filosóficas y teológicas del filósofo jesuita.

Pero a Suárez no cabe entenderlo al margen de la Compañía de Jesús, de aquella joven orden religiosa que había nacido (1534) con una clara vocación intelectual, ya que, no en vano, el núcleo inicial que rodea al fundador son universitarios de París. Desde algunos de los primeros compañeros de S. Ignacio (Laínez, Salmerón) hasta Suárez, grandes autores jesuitas habían destacado,

---

[1] Se llamaban «catedrillas» a los puestos docentes que, tras obtenerse por oposición, podían ser desempeñados por un período de cuatro años.

tanto en teología como en filosofía. Por citar sólo algunos de los más cercanos a nuestro filósofo, recordemos al cardenal Toledo, a Fonseca (catedrático en Coimbra) y, sobre todo, a Molina (catedrático en Evora), ya que a éste se debe la concepción de la libertad como indiferencia activa, en fuerte polémica con los maestros dominicos de Salamanca e incluso con el tribunal de la Inquisición de Castilla.

Aparte de puestos docentes en diversas universidades de distintos países de Europa, desde Lovaina a Praga, la Compañía había creado ya una red de colegios para la enseñanza de la filosofía y de la teología. En algunos de estos colegios, como en los de Segovia y Valladolid, hizo Suárez sus primeras armas docentes, para pasar luego, durante años, a impartir docencia en el colegio más importante de la Compañía, el Colegio Romano, centro puntero de la enseñanza jesuítica, al que eran llamados los mejores profesores de la Orden. Unas «tercianas» obligaron a buscarle un clima más seco, razón por la que fue trasladado a Alcalá, universidad de una fuerte presencia jesuítica.

Por fin, hay que tener en cuenta las motivaciones personales en el filosofar de Suárez. Estamos ante un autor que, por encima de todo, es un teólogo, según certifican sus abundantes y profundas obras en este campo. Pero fueron precisamente las deficiencias con que tropezó en su enseñanza de la teología lo que motiva su dedicación a la filosofía. Así aparece en el escrito «Al lector» que encabeza sus *Disputaciones Metafísicas*: «cada día,..., veía con claridad más diáfana» la necesidad de que la teología contase con una fundamentación metafísica. Por eso acomete su obra filosófica sin perder «de vista que nuestra filosofía tiene que ser cristiana y sierva de la teología». Está claro: es necesaria la metafísica, sin olvidar que tiene que prestar sus servicios a la teología. Con este propó-

sólo redacta las *Disputaciones*, aunque parece claro que el resultado a que condujo tal propósito excede con mucho la finalidad de medio para acometer los estudios de la ciencia sagrada. Las *Disputaciones* son una obra de contenido estrictamente filosófico y metafísico, en la que la presencia de problemas teológicos es incidental, sin otra función fundamental que servir de recurso de aplicación y explicación de cuestiones filosóficas.

2. Actitud filosófica de Suárez

La actitud de Suárez en su dimensión filosófica, tal como aparece en las *Disputaciones Metafísicas*, se presenta, en primer lugar, como una reacción en tres aspectos: primero, como una reacción contra los abusos del dialecticismo vacío que se impuso en las aulas escolásticas desde el s. XV, ya que, para él, la dialéctica, que sólo se debe ocupar de los métodos de exposición, había usurpado el papel de la filosofía, y era preciso consignarla a su ámbito propio. En segundo lugar, una reacción contra los preciosismos retóricos del humanismo, en los que el estilo podía ser más importante que el contenido, que se podía quedar perdido entre hojarascas retóricas. Y, en tercer lugar, y acaso sea lo más importante, una reacción contra el modo de elaborar y «escribir» metafísica.

En efecto, en la tradición escolástica se elaboraba la metafísica y se «escribía» al hilo del comentario de los libros la *Metafísica* de Aristóteles, lo cual obligaba a exponer los temas con inevitable desorden y con las repeticiones que aparecen en el Estagirita. Pues bien, Suárez, tanto en el escrito «Al lector» como al comienzo de la *Disp. II*, descarta absolutamente este procedimiento, para exponer las cuestiones metafísicas «con el método doctrinal y ex-

positivo que mejor se acomode a ellas»[2]. Por eso, vista su actitud positivamente, intenta trazar un panorama global del saber metafísico, con una exposición tan completa y sistemática que, en su grado, no cuenta con ningún antecedente. Y no es que se olvide de Aristóteles, ya que las *Disputaciones* están precedidas por un completísimo índice de los textos y de los problemas que aparecen en la obra del filósofo griego. En ese «Índice» manifiesta ser un magnífico conocedor del Estagirita.

Y precisamente por alejarse de la dialéctica, él se enfrenta a los problemas, pero a problemas reales –«el examen de las cosas mismas» (*ibid.*)–. Aunque, desde este momento, conviene advertir que su concepto de «realidad» va a tener como centro primordial de gravitación la posibilidad, por más que la posibilidad, según veremos, sólo pueda entenderse cabalmente en referencia a la realidad existencial. También es verdad que llama la atención la frecuencia con la que un metafísico se acoge al valor de la experiencia en los más diversos temas.

De ahí que el procedimiento que se plantea sea enormemente exigente: comienza siempre con un análisis conceptual riguroso del problema en cuestión; sigue la discusión razonada de las opiniones principales sobre cada aspecto importante del problema; y, por fin, propone su opinión, siempre debidamente argumentada. Todo ello expuesto con estilo claro, aunque no siempre conciso, ya que en ocasiones no está exento de un cierto exceso barroco, peligro difícilmente evitable en el momento en que redacta su gran obra. El resultado de este esfuerzo le conduce a la construcción de un saber metafísico con sólida armadura sistemática e incluso armónica. En definitiva,

[2] *Disp. II*, proemio. En la traducción y edic. de S. Rábade, S. Caballero y Antonio Puigcerver. Siete vls. Editorial Gredos, Madrid 1960-1966. Vol. I, p. 358. Citaremos por esta edición.

estamos ante el último gran sistema metafísico de corte escolástico, pero ante un sistema en que apuntan ya temas que van a ser familiares al pensamiento moderno.

3. Grandes líneas del pensamiento de Suárez

Aunque el sistema de Suárez es fundamentalmente un sistema metafísico, hay que sentar, sin embargo, que su filosofía y sus planteamientos metafísicos se extienden a otros campos en los que su personalidad marcará huella duradera. Nosotros vamos a dejar de lado su psicología y gnoseología. A ellas está dedicado su *De anima*, pero se trata de un libro que es básicamente obra de juventud. Como consecuencia, prescindimos de su psicología y de gnoseología, ya que en ellas sigue de cerca la tradición escolástica sin apuntar novedades especialmente destacadas.

Dicho esto, tres son los ámbitos donde adquieren especial relieve las doctrinas de Suárez: la metafísica en su doble dimensión ontológica y teológica, la concepción de la libertad humana, en especial desde la perspectiva de su relación con la omnipotencia y el saber divinos, y, por fin, su contribución a problemas centrales del campo jurídico, político y moral. Es obvio que vamos, en nuestro caso, a dedicar atención preferente al ámbito metafísico, tal como éste nos es presentado en su obra fundamental. Éste es el núcleo del pensamiento filosófico suareziano y cualesquiera otros aspectos de su quehacer intelectual han de entenderse desde él.

3.1. *La metafísica de Suárez.*

Las 54 disputaciones que componen la obra fundamental del Eximio se abren exponiendo en la I la natura-

leza y caracteres del saber metafísico y se cierra con la LIV, que viene a ser una especie de novedoso apéndice sobre el ente de razón. Las 52 restantes constituyen y desarrollan el entramado de la obra.

No esperemos, tras lo que hemos dicho sobre su inserción en la tradición de la Escuela, novedad especial en la concepción de la metafísica que se nos propone en la *Disp. I.* Acaso la única verdadera novedad está en la amplitud del tratamiento, en el que aparecerá su carácter de ciencia especulativa, así como el privilegio de ser la ciencia principal y el fundamento de las demás ciencias. Se nos presenta como ciencia perfecta y *a priori*; como ciencia universal por la suma abstracción de su objeto, etc. Precisamente en cuanto a su objeto, hay que decir que es el «ente, en cuanto ente real» (*Disp. I*, sec. I, 26), tesis que fundamenta en Aristóteles.

Las *Disputaciones* que van de la II hasta la LIII podemos dividirlas en tres grandes bloques:

1) El ser (*Disp. II*), sus propiedades (*Disp. III-XI*) y sus causas (*Disp. XII-XXVII*).

2) División del ente en infinito y finito (*Disp. XXVIII*), estudio del ente infinito-Dios (*Disp. XXIX-XXX*), con especial referencia a la relación de esencia y existencia en Dios y en la criatura (*Disp. XXXI*).

3) División del ente creado-finito (*Disp. XXXII*), dedicándose luego al estudio de la sustancia (*Disp. XXXIII-XXXVI*) y de los accidentes (*Disp. XXXVII-LIII*).

Por fin, se cierra la obra con la *Disp. LIV* sobre el ente de razón, que viene a ser como un apéndice donde se estudia el ente de razón en relación con el ente real.

Ante la imposibilidad de ocuparnos, ni siquiera en resumen, del ingente contenido de esta obra de 2.000 folios sobre las más diversas cuestiones metafísicas, nos reduciremos a algunos puntos fundamentales que nos hagan ver la nervatura de su pensamiento. Pero nos vamos a permi-

tu insistir sobre todo en aquellos que se proyectan sobre la filosofía posterior.

Aunque parezca superfluo repetirlo, debe subrayarse que Suárez se inserta en la tradición de la metafísica cristiana y, por ende, creacionista. Para esta metafísica la pregunta básica ya no es «por qué se mueven las cosas», según aparece en la filosofía griega, sino «por qué existen». Es decir, el problema fundamental es el ser, el ente, en su naturaleza, en su originarse y en los diversos tipos o clases de ser, así como las diversas formas de producción de los entes.

3.1.1. La concepción del ente.

Por eso, iniciando la exposición del primer bloque temático, hay que tomar como punto de partida el análisis del concepto de ente o ser. Así lo hace en *Disp.II*, a la que, desde muchos aspectos, cabe considerar como la fundamental. En ella se estudia y analiza el ser o ente en la doble dimensión de su concepto formal y de su concepto objetivo (Texto 1). Como era de esperar, se detiene especialmente en el concepto objetivo como lo representado en el concepto formal, ya que este concepto formal no es, en definitiva, más que acto psico-gnoseológico con el que se capta el ente común. Por el contrario, el concepto objetivo expresa la esencia real de ese ente común. Este es un punto cardinal de su metafísica. No se puede avanzar sin preguntarse qué entiende por esencia real. Pues bien, por esencia real se entiende toda esencia que es «apta para existir» (Texto 2). Obviamente, cuando se habla de «aptitud para existir», no se excluyen los entes realmente existentes, ya que la existencia real no elimina, sino que ejerce esa aptitud para existir. Lo importante es subrayar que esta esencia real posible contiene, en su posibilidad, toda la entidad de cada cosa, sin que la existencia le pueda añadir nada realmente distinto (Texto 2 C y Texto 3).

Salta a la vista que estamos ante una potenciación de la posibilidad en la línea que va a seguir Leibniz y puede llegar hasta Kant. Pero no se trata de una posibilidad vacua y fingida que se pueda concebir al margen de la existencia, sino que sólo merece el calificativo de «esencia real» por su inevitable referencia a la existencia. Si intentamos concebir una esencia que no pueda existir, ésa no es una esencia real. Más bien, estaríamos ante un ente de razón.

En esta misma disputación sobre el ente, nos encontramos con otro aspecto muy interesante: se refiere a cómo ese concepto comunísimo de ente se aplica a los diversos entes particulares, cómo se predica de los diversos entes, o, dicho con expresión técnica, cómo se «contrae» el ente a sus inferiores. Este proceso de «contracción» o predicación se explica afirmando que se lleva a cabo por una mayor expresión (determinación, despliegue) de lo que está contenido de modo precisivo e incluso confuso en el concepto objetivo de ente: no se añade nada, porque nada hay fuera del concepto objetivo de ente, sino que se explicita expresivamente lo implícito (Texto 4). También aquí resulta inevitable pensar en el concepto de «expresión», tan importante en autores, como, por ejemplo, Espinosa.

Obviamente, esa predicación o «contracción» se aplica a los inferiores, o se predica de ellos, analógicamente, en especial cuando se trata de aplicar o de predicar el ente de Dios y de los entes creados. Suárez rechaza radicalmente tanto el univocismo como el equivocismo del ente, en lo que se opone a escotistas y nominalistas. En cuanto a la analogía, se aparta de la analogía de proporción, a favor de la analogía de atribución, cuyo fundamento, según se nos explica en la *Disp.IV*, está en la esencial relación que la criatura guarda con Dios.

3.1.2. El individuo.

En el mismo primer bloque de temas al que nos estamos refiriendo, aparece el problema del individuo, al tratar del atributo o propiedad de la unidad del ente. Es el viejo problema del principio de individuación en la tradición escolástica. Le dedica la amplia *Disp. V.* Se opone con fuerte batería de argumentos, frente a la tradición tomista e incluso frente a otras corrientes, a la admisión de cualquier principio de individuación distinto de la entidad individual misma, ya se diga que ese principio es la materia, ya se diga que es la forma, o la formalidad escotista de *haeceitas*. El se alinea claramente con la tesis de los nominalistas (Ockham), tesis que afirma que toda entidad singular se individúa por su propia entidad sin recurso a nada ajeno a ella (Texto 5).

3.1.3. El dinamismo causal.

A ese mismo primer bloque pertenece también todo el tratamiento del dinamismo causal, donde, como era de esperar, trata las cuatro causas aristotélicas, a las que, curiosamente, añade una quinta causa, la ejemplar (*Disp. XXV*), aunque se incline a reducirla a la causa eficiente en su efectividad. El hecho de que dedique al estudio del tema de la causalidad un número considerable de disputaciones (XII-XXVII) muestra la importancia que le concede. Vamos a espigar algunos aspectos: la causalidad ontológica, la causalidad por redundancia y el acto virtual.

Toda la tradición escolástica defiende los procesos de causalidad ontológica, aunque en los nominalistas del XIV haya sido sometida a críticas, sobre todo en lo que respecta a su conocimiento. Suárez no duda de su realidad, ni de su conocimiento. Más aún, le parece insuficiente (Texto 9) definir la causa como «aquello de lo que algo depende esencialmente». Optará por una de las definiciones más claras que se han dado de la causalidad on-

tológica: *Causa es un principio que infunde esencialmente el ser en otro* (*Disp. XII*, sec. II, 4). Es decir, el ser del efecto, que ha de ser distinto del ser de la causa, ha de ser producido, infundido, por la actividad de la causa. Con ello la causa da lugar a un nuevo ser, distinto del suyo propio. Aunque esto vale para las cuatro causas aristotélicas, vale de modo muy especial para la causa eficiente, bien se trate de la causa primera creadora, bien se trate de las causas segundas.

Nos parece que Suárez es uno de los últimos defensores de esta estricta causalidad ontológica en su sentido más riguroso, concepción en la que está de acuerdo con toda la metafísica ontológica anterior. La filosofía moderna, aunque con excepciones, irá debilitando esta concepción fuerte de la causalidad eficiente, ya que el racionalismo iniciará un proceso de identificación de la causa con la razón (*causa sive ratio*), proceso al que hay sumar el olvido de las causas material y formal, así como el rechazo de la causa final en favor del mecanicismo. En el empirismo, más que negar estrictamente la causalidad –concretamente la causa eficiente– se negará con Hume el conocimiento de la misma, llegando a concebir los procesos causales como procesos de nuestro modo de pensar los aconteceres. Es la *determination of mind* del filósofo inglés.

3.1.4. La causalidad por resultancia.

En el estudio y análisis de la causalidad ontológica en Suárez aparece una curiosa forma de ejercer esa causalidad: la causalidad por resultancia. A fuer de sinceros, hay que reconocer que la explicación de esta modalidad de causalidad no es muy generosa. Veamos: como en toda causalidad, debe tener lugar una acción, pero tal acción no necesita ser esencialmente distinta de la entidad que ejerce la causalidad (Texto 10). Sin embargo, se trata de

una acción con verdadera eficiencia, ya que no estamos hablando de relación entre conceptos, sino de producción de realidad en las cosas mismas. Se trata de causas con tal plenitud interna en orden a los efectos por ellas producidos, que la acción productiva brota, si cabe decirlo así, como un proceso de espontaneidad natural causando el efecto. Suárez ejemplifica esta causalidad especialmente en los modos, es decir, en la producción de esas entidades accidentales que, según veremos, no tienen una distinción real completa respecto de las realidades a las que modifican, pero que sí constituyen una cierta realidad que necesita ser producida. Así, por ejemplo, nos dice que la figura surge de la cantidad por resultancia natural, ya que la cantidad material necesita existir «figurada»: dada la cantidad «resulta» la figura. Más adelante veremos que esta causalidad por resultancia puede haber sido recogida por la filosofía moderna.

3.1.5. El acto virtual.

Un tercer tema interesante en el ámbito de la causalidad es el del acto virtual. Se relaciona directamente con la ley o estructura de potencia y acto, una de las más ricas herencias que la filosofía occidental recibió de Aristóteles. De esta herencia hizo amplio usufructo el pensamiento medieval, desarrollando importantes consecuencias de la misma. Ahora bien, la tradición tomista había llegado a establecer una infranqueable línea divisoria entre la potencia y el acto, aplicando a todo proceso causal el principio de Aristóteles: *todo lo que se mueve es movido por otro.* Es decir, sólo se puede pasar de la potencia al acto por virtud de una causa o principio que, por estar en acto, produzca el paso de la potencia al acto. Pues bien, Suárez rompe este dualismo radical entre potencia y acto. Estamos ante una importantísima modificación de la doctrina tradicional, ya que, entre potencia y acto, puede haber po-

tencias, especialmente facultades como el entendimiento y la voluntad, que cuenten con todos los requisitos para que, sin necesidad de un principio ajeno, puedan pasar al acto, porque, poseídos todos esos requisitos, están en *acto virtual* (Texto 8). Dicho en el lenguaje técnico de la Escuela: hay potencias que, estando en «acto primero», si cuentan con todos los requisitos debidos, se encuentran en *acto virtual*, situación que las faculta para que por sí solas puedan pasar a la acción o producción, o sea, dicho técnicamente, al «acto segundo». De esta defensa del acto virtual y de la consecuente negación de la universalidad del principio de que «todo lo que se mueve es movido por otro», se derivarán importantes consecuencias, por ejemplo, la negación de validez a la primera vía de demostración de la existencia de Dios por el movimiento, o la concepción de la voluntad como capacidad de obrar por sí misma sin necesidad de que Dios la predetermine, con evidente incidencia en el modo de entender la libertad, según veremos. Asimismo, esta noción de *acto virtual* nos hace sospechar que aquí está el origen de la concepción del innatismo virtual, por ejemplo, en Descartes.

3.1.6. Consideración de la causalidad de Dios.

Falsearíamos esta exposición sumaria de la metafísica del jesuita si, en el estudio de la causalidad, nos olvidáramos de la causa más importante, la Causa Primera, Dios. A ella dedica las disputaciones XX, XXI y XXII, prueba manifiesta de la importancia que le concede. En una metafísica creacionista como la suya, la causalidad de la Causa Primera es la original y originante y el fundamento de toda otra causalidad. La Causa Primera ejerce su causalidad en tres líneas fundamentales: la creación, la conservación y la cooperación o concurso con las causas segundas.

En la *Disp. XX*, demostrada la posibilidad y la realidad de la creación (Sec. I), reclama para Dios el poder de

crear y se suma a la opinión que niega este poder a las criaturas, por más que considera «dificilísimo aducir una demostración plenamente convincente para confirmarla» (*O. c.*, sec.II, 12), acabando por acogerse a la fe como argumento definitivo para conferir en exclusiva el poder de creación sólo a Dios. Al final de la disputación, retoma el viejo problema de la posibilidad de la creación *ab aeterno*, que tanta polémica provocó en la Edad Media, y no ve contradicción o imposibilidad en admitirla.

Estudiada la conservación, con sus diversas formas, en la *Disp. XXI*, en la *XXII* se ocupa de la cooperación o concurso. Este tema, que hoy nos puede resultar lejano, sin embargo tenía entonces una acuciante actualidad. Esa actualidad se focalizaba sobre todo en la cooperación o concurso de Dios en los actos libres el hombre. Así lo veremos al hablar de la libertad. En efecto, según la mentalidad teológico-filosófica en que se mueve, no hay dificultad en defender la necesidad y aplicación de la cooperación o concurso de Dios en las acciones causales de las causas segundas que actúan necesariamente (*Disp. XXII*, sec. I). El problema se presenta exclusivamente en las causas libres. La exposición breve de este problema está en la sec. IV, pero sólo se la puede entender debidamente, si se tiene en cuenta lo expuesto en la *Disp. XIX* sobre las causas que obran libremente, es decir, sobre la libertad, ya que ha sido en la sec. IV de dicha disputación donde explicó la posibilidad de armonizar la libertad con el concurso de la causa primera.

La solución vendrá de admitir que el concurso de Dios en los actos libres es un concurso «indiferente», que, por ser tal, deja al agente libre la decisión de actuar o no actuar, de hacer una cosa o su opuesta. Así debe ser, ya que si la moción o concurso divino «no dejase expedita a la potencia, quitaría el libre uso porque la determinaría a una sola cosa» (*Disp. XIX*, sec. IV, 14).

Por lo que se refiere a la causa final (*Disp. XXIV*), no se presenta novedad respecto de la tradición. En esta breve disputación se afirma la existencia y necesidad de un fin último, que es Dios (sec. I), al paso que se afirma el concurso de este fin último con los fines próximos de los demás agentes en todas sus acciones (sec. II). Como resulta obvio, no hay barruntos del mecanicismo que se avecina.

Por fin, añade a las cuatro causas aristotélicas la causa ejemplar (*Disp. XXV*). Pero ¿es realmente una causa distinta? La respuesta debe ser negativa, ya que, acaso por fidelidad al propio Aristóteles, la acaba reduciendo a un elemento o modo de actuar de la causa eficiente.

3.1.7. Las divisiones del ente. La división en ente infinito y ente finito.

Tras el primer bloque o ámbito de la metafísica que acabamos de resumir, en el que se ocupa de la concepción del ente, de la explicación de sus propiedades y atributos, con especial referencia a la unidad individual desde el atributo trascendental de la unidad, y, por fin, de la explicación del dinamismo causal, se hace preciso pasar al segundo bloque: las divisiones del ente. Si nos redujéramos a los temas que constituyen ese primer bloque, estaríamos lejos de lograr esa racionalización fundamental de la realidad a la que aspira toda metafísica. Esa racionalización ha tenido, desde Aristóteles, como una vía fundamental, la categorización. Para racionalizar la realidad, para dominarla racionalmente, necesitamos dividirla, clasificarla, en una palabra, categorizarla. Sin embargo, el Eximio no acomete de inmediato el tema de las categorías clásicas, porque, de hecho, él va a proyectar básicamente esas categorías sobre los entes creados.

De ahí que, en fidelidad a la tradición metafísica cristiana en la que, de propósito, se inserta, haya que iniciar

la que podríamos llamar «metafísica especial» con una primera división que él considera absolutamente fundamental. Se impone empezar por la división del ente en ente infinito y ente finito, división que se hace sinónima de ente *a se* y ente *ab alio*, o división en ente necesario y ente contingente, o división en ente por esencia y ente por participación, o división en ente increado y ente creado, o división en ente en acto puro y ente potencial. Tradición cristiana y herencia aristotélica conjuran en posibilitar la sinonimia de estas divisiones, modificando cada una de ellas la perspectiva desde la cual se hace la división. Pero de ella, bajo una forma u otra, se ha de partir para establecer un orden y jerarquía en el estudio de la realidad total contenida, bajo el aspecto de esencia real, en el concepto objetivo del ente. El propio Suárez, en el párrafo introductorio de la *Disp. XXVIII* que abre esta parte, justifica este inicio de la siguiente manera: «después de haber tratado en la primera parte del concepto común de ente y de las propiedades que se predican de él en reciprocidad, es forzoso descender a las razones concretas de los entes en cuanto lo permite el objeto formal y la abstracción propia de esta ciencia. Y no hay manera más fácil de realizarlo que mediante las divisiones del mismo». A continuación, afirma «que la división primera y más esencial del ente es aquella por la que se divide en finito e infinito según la esencia».

Justificada tal división y sus características en dicha *Disp. XXVIII*, se dedican las dos disputaciones siguientes al estudio del ente infinito, Dios. La *Disp. XXIX* es una teología existencial. En ella tras sentar la posibilidad de demostrar la existencia de Dios (sec.I), rechaza los argumentos *a priori.* Y en lo que se refiere a los diversos argumentos *a posteriori* para demostrar la existencia de Dios, no puede menos de destacarse el rechazo de la primera vía de Sto.Tomás, es decir, el argumento del movi-

miento. Y la razón del rechazo está en que «el principio en que se basa toda la desmostración, *todo lo que se mueve es movido por otro*, no ha sido suficientemente demostrado hasta ahora para todo género de movimiento o de acción (sec. I, 7). Y ello es así, «porque hay muchas cosas que parecen moverse a sí mismas y reducirse al acto formal mediante un acto virtual». Recuérdese lo que quedó dicho sobre esto al tratar de la causalidad. El resto de la disputación analiza pormenorizadamente un elenco de argumentos, sin que acaso aparezcan novedades de especial relieve.

La extensa *Disp. XXX* es una condensada teología esencial. En ella, tras la exposición de la omniperfección de Dios (sec. I), en las secciones siguientes se van analizando los diversos atributos de Dios. Sólo nos vamos a detener en uno: la ciencia y conocimiento divinos, porque, una vez más, estamos ante cuestiones de enorme actualidad en su momento y que eran objeto de polémica. Es el tema del que se ocupa en la sec. XV. Tras atribuir a Dios una ciencia perfectísima en la que la esencia divina «se contempla a sí misma como objeto primario y propio», pasa a exponer el conocimiento que Dios tiene de la realidad ajena a él como objeto terminativo y no primario. Esa realidad se divide en: los seres existentes, los seres posibles «absolutos», y los posibles o futuros condicionados. La finura escolástica bautizó con nombres distintos el conocimiento divino de cada uno de estos tres ámbitos: Dios conoce los seres existentes con ciencia de visión, conoce los posibles con ciencia de simple inteligencia, y conoce los futuros condicionados (los futuribles) con la ciencia media, concepto muy propio y muy desarrollado por la filosofía jesuítica. En cambio, por parte de otras corrientes filosófico-teológicas, la ciencia media va a merecer las más severas críticas.

3.1.8. Distinción de esencia y existencia.

La *Disp. XXXI* que hemos incluido como cierre del segundo bloque de temas puede, asimismo, ser considerada como la base y punto de arranque del tercer bloque. En efecto, esta importantísima disputación, dedicada al estudio de la relaciones entre esencia y existencia, contiene dos tesis fundamentales. Primero, la radical negación de la distinción real entre ambas, tanto en Dios como en los seres creados. Segundo, el distinto modo de entender la no distinción real de esencia y existencia en Dios y en la criaturas. En efecto, mientras que en las criaturas se da entre esencia y existencia una distinción de razón razonada, debido a que encontramos en la propia realidad existente un fundamento para pensar esta distinción, por el contrario, la distinción de esencia y existencia en Dios es de razón raciocinante, ya que su existencia absolutamente necesaria, en contraste con la existencia contingente de la criatura, no ofrece a nuestra razón fundamento alguno para la distinción.

Ahora bien, precisamente debido a esa contingencia del ser creado, con esta disputación se abre el tratamiento de este ámbito del ser, que será objeto del tercer bloque. Es también una larguísima disputación, en la que, a la par que se polemiza contra los defensores de la distinción real entre esencia y existencia, Suárez aprovecha la ocasión para insistir y volver a exponer con profundidad su modo de entender la esencia real, tema presente ya en la *Disp. II*. Pero, sobre todo, aprovecha la oportunidad para dejar clara su doctrina de que la existencia no añade nada a la esencia en el orden de la entidad objetiva (Texto 2 B y C). En efecto, la entidad total de cualquier realidad es la entidad de su esencia real. Cuando esa esencia real posible se existencialice, por virtud de los procesos causales pertinentes, la realidad, en su estatuto de existencia no añadirá un ápice de entidad a la entidad de la esencia real

posible. Sencillamente, lo que era simplemente posible, se hace existente. Por ello, como acabamos de decir, la distinción entre ambas sólo puede ser una distinción de razón con fundamento en la realidad (Texto 3), ya que a esa realidad existente la puedo considerar en su estado de posibilidad o en su estado de existencia. Por el contrario, en Dios no se cuenta con tal fundamento para distinguir razonadamente entre la esencia y la existencia, debido a que su existencia como absolutamente necesaria convierte la distinción entre ambas en una mera elucubración de la razón, es decir, en distinción de razón raciocinante, en el sentido que hemos apuntado con anterioridad.

3.1.9. División del ente finito. Las categorías.

Debemos, pues, entrar ya en el tercer bloque, dedicado al estudio particular del ente finito o creado, una vez que hemos visto su diferencia del ente infinito e increado, y tras conocer en qué consisten su esencia y su existencia, así como la relación entre ellas. Las grandes líneas de este ámbito metafísico están fijadas desde la metafísica de Aristóteles. Esas grandes líneas habían sido conservadas y hasta acentuadas por la tradición escolástica, que se había esforzado en demostrar, más allá de lo que había afirmado Aristóteles, que las categorías son diez y sólo diez. La excepción más destacada a esta toma de posición corre a cargo del nominalismo, muy especialmente de Guillermo de Ockham, que redujo el discutible esquema aristotélico de las diez categorías a sólo tres: sustancia, cualidad y relación.

Se inicia la ordenación y categorización del ámbito del ser finito por la división fundamental en sustancia y accidentes (*Disp. XXXII*), de acuerdo con la división del propio Aristóteles en dos grandes grupos de categorías: uno que se constituye sólo con la sustancia; otro, compuesto por todos los accidentes. Entramos en el estudio

particular de esas diez categorías o predicamentos y, como primera tarea, Suárez acepta la clasificación y división de esas categorías que estableció el mismo Aristóteles, ya que, en conformidad con la tradición a que hemos aludido, la estima correcta y absolutamente pertinente.

Ciertamente que introduce una inflexión: ¿qué sucede con los modos? ¿Son una categoría distinta de las diez de Aristóteles? La respuesta es que, ya que los modos se reducen a los géneros de los que son modos (sec. I, 13-14), no deben constituir una categoría nueva. Volveremos a ocuparnos de esto.

3.1.10. La sustancia.

Las *Disp. XXXIII-XXXVI* están dedicadas al estudio de la sustancia como categoría privilegiada. En la *Disp. XXXIII*, sentada la noción de sustancia como el existir en sí o por sí (*in se seu per se*), acepta las dos divisiones de la sustancia legadas por la tradición: sustancia completa e incompleta –división arbitrada básicamente para explicar el compuesto sustancial humano– y sustancia primera y segunda. A continuación, pasa al estudio de la sustancia primera (*Disp. XXXIV*), tanto de la sustancia inmaterial creada (*Disp. XXXV*) como de la sustancia material (*Disp. XXXVI*), con especial atención a la estructura de materia y forma en esta sustancia, en clara fidelidad al pensamiento y a la teoría hilemórfica del Estagirita.

Posiblemente no debemos silenciar que, a propósito de la sustancia primera, en la *Disp. XXXIV* se trata el tema de la persona. Por descontado, la persona es una sustancia racional, según la clásica definición de Boecio. Pero, para constituirse en su ser como persona, la sustancia necesita un modo sustancial, que es el modo de subsistencia. Es, como todo modo, una cierta realidad que se distingue modalmente de la sustancia, que es la categoría a la que pertenece (sec. 2, 3 y 4). Aunque haga uso a ve-

ces del término «personalidad», no se trata de ninguna explicación psicológica, sino del constitutivo formal de la persona, que, además de ser sustancia dotada de racionalidad, ha de estar modalizada por la subsistencia. La noción de este importante modo la expresa así: «es un modo sustancial que termina (delimita) últimamente a la naturaleza sustancial y constituye a la cosa como subsistente por sí e incomunicable» (*Disp. XXXIV*, sec. V, 1, p. 388). La sustancia personal, a diferencia de las sustancias materiales, es indivisible. Y es también incomunicable, porque no puede unirse o componerse con otra sustancia, ni inherir en otro. La producción del modo de subsistencia es un ejemplo de la causalidad por resultancia desde la naturaleza sustancial (*O. c.*,sec. VII, 17, p. 476).

3.1.11. Los accidentes.

A partir de aquí se entra en el complejo mundo de los accidentes. Trata Suárez de fijar unas coordenadas generales de esta complejidad, tarea a la que dedica tres *Disputaciones* (*XXXVII-XXXIX*). Hay que destacar la discusión de la noción general de accidente. La dificultad se centra sobre la inhesión como carácter de los accidentes. ¿Necesita todo accidente inherir actualmente en la sustancia o realidad de la que es accidente? Estamos ante un viejo y polémico tema, al que no son ajenos problemas teológicos. Efectivamente, habida cuenta de la situación de los accidentes en la Eucaristía tras la transustanciación por virtud de la consagración, Suárez mantiene que la inhesión actual no es de esencia del accidente, sino que sólo se requiere la inhesión aptitudinal, es decir, poder inherir, sin que se exija la inhesión actual. Ahora bien, según hemos visto reiteradas veces, Suárez da una gran importancia a una clase especial de accidentes, que son los modos. Se trata de unos accidentes de menor entidad que, precisamente por esa menor entidad, no pueden existir

separados de la realidad a la que modifican. Por consiguiente, en los modos se exige la inhesión actual, ya que, perdida ésta, se destruye el modo. Por ejemplo, el modo «estar sentado» desaparece cuando el que estaba sentado se pone de pie.

Comparadas en la disputación siguiente las nociones de sustancia y accidente, en la *XXXIX* acaba no sólo por aceptar, sino también por defender la división de los accidentes en las nueve categorías que, como hemos apuntado, sin mucha determinación, había establecido Aristóteles. Así lo indica en la introducción de la disputación, «como hemos tratado ya acerca de la sustancia, nos queda por tratar sobre la división del accidente en nueve géneros; y así queda completa y explicada la división del ente en los diez géneros o predicamentos». Aunque en la sec. I admite que cabe dividir los accidentes en un menor número de géneros, sin embargo, en la sec. II, asume la división en los nueve clásicos, aun reconociendo, como no podía ser menos, notables dificultades a la hora de diferenciar entre sí algunos de esos géneros de accidentes, dejando constancia, por ejemplo, de que la relación se halla presente en varios géneros de accidentes (sec. II, 2, 3).

Como era de esperar, dedica las disputaciones siguientes (*XL-LIII*) al estudio particular de cada uno de ellos, insistiendo, como también es obvio, en el análisis de la cantidad y de la cualidad, especialmente en el de esta última, a propósito de la cual se detiene en el estudio de la potencia y en el de los hábitos (*Disp. XLIII-XLIV*). Desde Aristóteles, cantidad y cualidad eran los accidentes más importantes.

3.2. *Los modos como forma especial de accidentes.*

Los modos constituyen un tema importante en la metafísica de Suárez. Ya hemos visto que nos han salido al

encuentro en diversos momentos de nuestra exposición. Por eso nos parece necesario referirnos de manera general a ellos.

No hay novedad absoluta en la admisión de los modos, ya que los modos aparecen en la filosofía, cuando menos desde finales del s. XIII, posiblemente desde Jacobo de Metz. Pero, a nuestro juicio, ningún autor antes de él les dedicó una atención similar. Los modos aparecen en los dos primeros bloques metafísicos a que nos hemos referido (Texto 6), pero forzosamente tienen que reaparecer especialmente en el tercer bloque, tanto en la *Disp. XXXII* sobre la división del ente finito en sustancia y accidentes, como en el estudio particular de la sustancia para los modos sustanciales, o en el de algunos accidentes, porque acaso su campo principal de aplicación sea el de determinados accidentes, por ejemplo, el «donde».

Ya hemos visto que hay modos sustanciales, concretamente el modo de la subsistencia como constitutivo de la «personalidad metafísica», dando lugar al «supuesto» (*suppositum*) en terminología escolástica. Sin embargo, para su mejor comprensión, conviene verlos, sobre todo, en relación con los accidentes. Desde esa perspectiva, se los ha llamado a veces accidentes «menores». Recordemos lo dicho sobre la *inhesión*, a la hora de explicar la relación de los accidentes respecto de la entidad de la son accidentes. En efecto, frente a los accidentes «mayores», a veces llamados absolutos, para los cuales la inhesión es sólo aptitudinal, ya que son separables de la entidad de la que son accidentes, los modos exigen una inhesión actual porque son inseparables de la entidad que «modifican». Como consecuencia, mientras entre los accidentes mayores y la entidad a la que afectan hay distinción real, por el contrario, entre los modos y la entidad modificada sólo cabe un distinción modal en el sentido que luego explicaremos. Precisamente, según Suárez, del hecho de que el

modo sólo se distinga modalmente de la realidad modificada, se sigue que los modos no tienen por que constituir una nueva categoría, sino que los modos quedan, como regla general, reducidos a la misma categoría a la que pertenezca la entidad modificada. Es decir, los modos sustanciales se reducen a la categoría de la sustancia y lo modos accidentales a los diversos accidentes, según cada caso.

La realidad de estos accidentes modales es evidente para nuestro autor, haciendo manifiesta esta evidencia con ejemplos, como la figura respecto de la extensión, ya que cada determinada figura modaliza la extensión, sin que quepa separar la figura de la extensión, porque no cabe figura al margen de la extensión, lo cual justifica la no distinción real estrictamente dicha. Pero, a su vez, la figura es una cierta realidad distinta de la extensión, debido a que ésta puede estar «figurada» de diversas maneras. Ello obliga a ver entre extensión y figura algún tipo de distinción, que, ciertamente, no es de razón, o sea, no la elabora mi pensamiento, sino que es una distinción presente en la realidad misma, pero que, al no permitir la separación entre el modo y lo modificado, no merece el nombre de distinción real estricta, sino que constituye esa nueva forma de distinción, que es la modal. Por poner otro ejemplo, también del propio Suárez, el estar sentado es un modo de aquel que se sienta: es algo real, lo modifica, pero el modo «estar sentado» no es separable del que está en esa posición, aunque, como es obvio, tampoco se identifica totalmente con él, ya que ello significaría que a su naturaleza pertenece necesariamente estar sentado.

Aunque, como acabamos de decir, los modos no constituyen en el jesuita una categoría distinta de las diez que él acepta, acaso más por fidelidad a la tradición que por rigurosas razones metafísicas, sin embargo, en la filosofía moderna, tanto en Descartes, como en filósofos posterio-

res, por ejemplo, Espinosa, van a constituir una nueva e importantísima categoría en la tríada categorial de sustancia, atributos y modos, dentro de la cual los modos son modificación inmediata de los atributos y modificación mediata de la sustancia expresada por el atributo correspondiente. Sin contar con esa nueva categoría de los modos, no se puede caminar por los senderos abiertos por la modernidad.

La fuente de esta nueva categoría nos parece que hay que remitirla necesariamente a la obra del Eximio, de tan amplia y generalizada difusión en los más diversos ámbitos de la filosofía europea. Lógicamente, no hace falta advertir que la noción y el estatuto de los modos han de sufrir las transformaciones pertinentes para pasar a constituir categoría propia, sin perder su función de modificación.

3.3. *Las distinciones.*

Se ha dicho que una de las características de cualquier metafísica es su teoría de las distinciones. Por ejemplo, una metafísica que sólo admita distinciones reales estará manca de sutileza. No es el caso de la Escolástica, generosa en distinciones de razón, o el de Escoto con su distinción *ex natura rei.* Pues bien, Suárez va a admitir la distinción real, las distinciones de razón y la distinción modal, que guarda un cierto parecido con la novedosa distinción escotista.

No hay novedad ni en la distinción real ni en las distinciones de razón. La distinción real (Texto 7 A) es la que se da entre cosa y cosa o entre principios unidos en una misma cosa, pero que son separables, por ejemplo, la materia y la forma en la composición hilemórfica. Las distinciones de razón (Texto 7 B) son producto de la razón, bien sea con fundamento en la realidad, como suce

de en la distinción de razón razonada, que es, sin duda, la más importante; bien sin tal fundamento, sino simplemente por pura elaboración de la razón, como es el caso de la distinción de razón raciocinante.

La novedad está en la distinción modal, consecuente con la teoría suareziana de los modos (Texto 7 C). Estamos ante una distinción real, porque los modos son algo real, pero no es una distinción real estricta entre cosa y cosa o entre elementos separables, ya que los modos no son separables de la cosa a la que modifican. Hablar de separarlos es hablar de destruirlos.

Esta clasificación de las distinciones es la que vamos a encontrar posteriormente, sobre todo en el racionalismo, con las inevitables inflexiones derivadas del nuevo esquema categorial –sustancia, atributos, modos–. Así aparece en Descartes (*Principia*, I, 60, 61 y 62). Y así aparece también en Espinosa (*Cogitata Metaphysica*, II, c. V). Y no parece que deba asimilarse la distinción modal a la distinción escotista *ex natura rei*, ya que esta distinción del Doctor Sutil supone toda su metafísica de formalidades, mientras que la distinción modal suareziana se fundamenta, como es obvio, en su teoría de los modos como esa clase especial de accidentes «menores», cuya realidad se agota en ser modificación de la cosa a la que afectan, de la que ciertamente se distinguen, pero de la que no son separables.

4. El ente de razón

No deja de ser curioso que Suárez manifestó en la *Disp. I* (sec. I, 1-7) la dificultad de incluir los entes de razón en el objeto de la metafísica, «pues, aunque esta ciencia estudia muchas cosas relacionadas con los entes de razón, sin embargo con todo derecho quedan éstos ex-

cluidos del objeto pretendido por sí y directamente» (*L. c.*, 6. Vol. I, p. 212) por el saber metafísico. Sin embargo, su monumental obra se cierra con la *Disp. LIV*, dedicada al ente de razón, a lo largo de un considerable número de páginas. Hay que subrayar la indudable novedad del tratamiento específico del tema, para añadir a continuación que tal tratamiento se quedaría hoy muy corto, si bajo la rúbrica de ente de razón se quiere incluir todo el complejo de una teoría de los entes ideales, al socaire de los refinamientos que ha adquirido el problema de la objetividad epistemológica en la filosofía de corte kantiano e idealista hasta llegar a la fenomenología.

Pues bien, en la introducción a la disputación justifica la necesidad de estudiar los entes de razón, ya que «el conocimiento y ciencia de los mismos es necesario para las disciplinas humanas» (Vol. VII, p. 389), y no «existe ciencia alguna que haya sido instituida esencial y primariamente sólo para conocerlos» (*Ibid.*). Y, como el estudio de los entes de razón debe hacerse por referencia al ser real, de ahí que tal cometido pueda y deba corresponder a la metafísica.

Así, pues, tras definir al ente de razón como «aquel *que tiene ser objetivamente sólo en el entendimiento*, o que es aquel *que es pensado por la razón como ente, aun cuando en sí no posea entidad*» (*O.c.*, sec. I, 6, pp. 393-394), afirma que es indudable que se dan tales entes de razón (Texto 11). La clasificación que hace de los entes de razón está dentro de la tradición que él mismo hace remontar a Aristóteles: negación, privación y relación (*O. c.*, sec. III). No son realidades, pero son concebidos a modo de entes al ser producidos por el entendimiento. El resto de la disputación se dedica al estudio pormenorizado de cada tipo de entes de razón y a la comparación entre los mismos, con especial insistencia en el estudio de las relaciones que el entendimiento debe elaborar o producir en

el desarrollo de los diversos saberes sobre los entes reales.

Sin adentramos en los vericuetos de esta sutil disputación, sí es importante destacar que Suárez, sin renegar del realismo metafísico que impregna toda su obra, abre en ella un amplio campo a la actividad «creadora» de la razón: la razón, contando con la realidad, puede crear un mundo de entes propios, superando una cierta actitud pasiva de esa misma razón cuando se enfrenta con el ser real. Acaso sea aquí, en este despliegue creativo de entes propios, donde la razón da uno de los significados más relevantes a la definición del hombre como *animal racional* que nos legó el mundo griego. No es una razón en atadura esclava a las cosas, sino una razón que puede fabricarse su propio mundo, aunque ese mundo de la razón, en el sentir de Suárez, debe orientarse a la explicación del mundo de la efectiva realidad.

5. Concepción de la libertad.

Por muy sumaria que sea la exposición que estamos haciendo de la filosofía de Suárez, no podemos dejar de lado el tema de la libertad. Aparte de tratarse de un tema que no puede ignorar ninguna filosofía que se ocupe del hombre en mayor o menor medida, el momento de Suárez está atravesado por enconadas polémicas sobre la libertad. Como factores que han de tenerse en cuenta, hay que mencionar, primeramente, el carácter humanista de la Compañía de Jesús como orden religiosa nacida en el Renacimiento. Se ha entrado en una cultura antropocéntrica que, con más o menos claridad, va a destacar en el hombre la razón y la voluntad libre como sus características fundamentales. Pero, en segundo lugar, frente a esto no cabe olvidar que la tradición filosófica, que en este punto

remite sobre todo al s. XIII y a Sto. Tomás, había estado más ocupada en defender las prerrogativas de Dios que las del hombre. Y la libertad del hombre podría entrar en conflicto con la omnipotencia de Dios y con su conocimiento eterno e infalible, que, en una interpretación rigorista, podrían hacer imposible la libertad. En efecto, si nada puede escapar a la omnipotencia divina, no se ve cómo el hombre, en el ejercicio de su libertad, pueda decidir con autonomía obrar o no obrar, hacer una cosa o hacer otra. Este aspecto ha de ser recogido en el análisis del tipo de concurso con que Dios coopera en los actos libres. Pero tan grave o más se presentaba la compatibilidad de la libertad humana con el conocimiento divino. Admitida la realidad de Dios, hay que concederle, entre sus perfecciones, un conocimiento perfecto: lo conoce todo, lo conoce desde la eternidad y lo conoce de modo infalible, sin que quepa la posibilidad de error. Si Dios conoce desde la eternidad, y sin posibilidad de error, las decisiones de mi libertad, ¿cómo es posible que yo, en este momento, pueda hacer una cosa o su contraria? ¿No tendré que hacer necesariamente aquello que Dios sabe desde la eternidad que yo voy a hacer? Dicho de otra manera: ¿cómo se concilia mi auténtica libertad con el conocimiento infalible de Dios? Salta a la vista que el asunto de las relaciones de la libertad con Dios se presenta lleno de dificultades. Y es esta perspectiva de la libertad, que podemos llamar teológica, la que tiene preferencia en este momento y la que va a ser preferente en la consideración suareziana.

Pero el tema se va a enconar todavía más con la irrupción de Lutero y la Reforma en la teología y en la filosofía europeas. Las primeras espadas, al menos cronológicamente, son la del propio Lutero y la de Erasmo, el gran humanista. Basta recordar los famosos opúsculos que se cruzaron entre los dos: el *De libero arbitrio* de Erasmo, y

el *De servo arbitrio* de Lutero. Se cuestionaba nuclearmente la relación de la libertad humana con Dios: para Lutero, en una discutible interpretación de S. Agustín, esa voluntad era sierva de Dios, mientras que Erasmo, como humanista, defendía, aunque acaso no con mucha profundidad, una auténtica libertad del hombre. Insistimos en que es imprescindible tener en cuenta este marco básicamente teológico en el tratamiento de la libertad, ya que esto nos explica por qué en Suárez se hace preciso acudir a sus obras teológicas para encontrar los mejores perfiles de su concepción de la libertad (Texto 12 B).

Ciertamente que el tema no está ausente de las *Disputaciones*. En efecto, la libertad es el contenido básico de la *Disp. XIX*, mientras que en la *Disp. XXII* se ocupa del *concurso* de Dios en las acciones libres. Pero en estas disputaciones no se tratan a fondo temas medulares en la polémica del momento sobre la eficacia de la gracia, sobre la responsabilidad en la conducta moral, sobre el pecado, etc. Para esto se hace necesario acudir a las obras teológicas. Con peligro de atropello, vamos a intentar resumir lo fundamental.

Situados en el momento histórico, a la libertad se la considera una propiedad de la voluntad. De ahí que la base del problema haya que buscarla en el modo de entender la voluntad. Y esto nos sitúa en el núcleo de llamada polémica *de auxiliis* (auxilios, ayuda o concurso de Dios en las acciones libres). De una parte estaban los dominicos que trataban de acogerse a la doctrina de Sto. Tomás, no del todo clara, quienes concebían a la voluntad humana como una potencia pasiva; en consecuencia, dada esa pasividad, necesitaba, para actuar, contar con un concurso o premoción divina que la impulsaba a actuar (la famosa predeterminación física). Por el contrario, los jesuitas desde Fonseca y, sobre todo, desde Luis de Molina con su famosa y polémica obra *Liberi arbitrii cum gra-*

tiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia, cuya primera edición tiene lugar en Lisboa en 1588 (se la suela citar como *Concordia*), defendían que la voluntad es una potencia activa que, en consecuencia, era capaz de actuar por sí misma (Texto 12 A y B). Ahora bien, unos y otros seguían coincidiendo, al menos en la palabra, al afirmar que la libertad consistía en la *indiferencia*. Pero mientras la indiferencia en la tradición tomista (dominicos) era pasiva, en los jesuitas era activa.

Así llega el problema a Suárez. Distingamos los dos puntos básicos de su doctrina: concepción de la libertad y relaciones de la libertad con Dios.

En primer lugar, la libertad es libertad de la necesidad, no de la servidumbre o de la coacción (Texto 12 C). De acuerdo con esto, la causa libre será aquella que, puestas todas las condiciones exigidas para la operación, puede obrar o abstenerse de hacerlo. Para comprender esta definición, hay que mantener que «existe en el hombre alguna potencia activa (la voluntad) que es libre por su poder y naturaleza intrínseca, o sea, que tiene tal dominio de su acción que goza del poder de ejercerla o no ejercerla y, consiguientemente, de realizar una acción u otra, o sea, la opuesta» (*Disp. XIX*, sec. II, 18. Edic. cit., vol. III, p. 339). La voluntad sólo actúa libremente por ser potencia activa y en cuanto es activa. De ahí que la indiferencia de la libertad no es una indiferencia mostrenca, como la del asno de Buridano, sino que es una indiferencia que debe entenderse como «un poder interno por el que dicha facultad pueda determinar esa indiferencia a una de las partes» (*L. c.*, 19, p. 340).

¿Y cómo se concilia esta libertad de nuestra voluntad como potencia activa con Dios? En primer lugar, hay que salvar el ejercicio de la omnipotencia divina, a la que nada puede ser ajeno. Dios tiene que cooperar en toda ac-

ción de las criaturas y, por consiguiente, también en la acciones libres. Y, en la teoría de Suárez, se trata de colaborar con una potencia activa que, por poder estar en acto virtual, puede obrar desde sí misma y autodeterminarse. Por lo tanto, no cabe admitir la necesidad de que Dios coopere con ningún tipo de premoción o predeterminación, porque esto resultaría incompatible con la naturaleza de esa voluntad que hay que entender como potencia activa. Pero sí se necesita que Dios concurra. Admite, pues, el concurso, pero se ha de tratar de un concurso *indiferente*. Es decir, Dios concurre, ofrece su cooperación, pero, por respeto a la voluntad activa y libre que él creó, deja al libre arbitrio humano la decisión de actuar o no actuar, de hacer una cosa o su opuesta (Texto 12 B).

Y, por lo que se refiere a la conciliación de los actos libres con el conocimiento infalible de Dios, en la escuela jesuita, sobre todo por obra de Molina y del propio Suárez, se llevó a cabo una compleja teoría de los diversos modos de conocimiento divino de las cosas distintas de él. Admiten, con el común de los tratadistas, que Dios conoce las cosas existentes con ciencia de visión y los posibles o futuros absolutos con ciencia de simple inteligencia. Pero queda el problema de cómo conoce los futuros condicionados en cuanto éstos tienen una problemática objetividad. Para ellos se especifica una tercera forma de conocimiento divino: la *ciencia media*. Por ella Dios conoce en sí mismos tales futuros, con lo cual el conocimiento divino, al estar ajustado a la naturaleza de lo que conoce, respeta su carácter libre, cosa que no acontecería si Dios conociese tales futuros por cualquier otro procedimiento que no respetase su libertad.

No está de más recordar que, cuando Descartes, en la IV de sus *Meditaciones*, se aleja de la indiferencia por su carácter negativo, al hablar de la indiferencia no está, indudablemente, teniendo en cuenta la noción suareziana

de indiferencia activa. Toda esta polémica filosófico-teológica traspasó muy pronto los Pirineos, acusándose su presencia en casi todos los autores que se hacen problema de las relaciones entre la libertad humana y Dios. Señalado es el ejemplo de Leibniz, quien la recoge en la I parte de la *Teodicea*, § 39 y siguientes, aunque, como cualquier conocedor de Leibniz puede sospechar, el filósofo alemán está más de acuerdo con la teoría tomista de la predeterminación que con la defensa de una auténtica libertad, tal como la plantearon los jesuitas.

6. La sociedad política

La figura filosófica de Suárez se quedaría sin uno de sus perfiles importantes, si no hiciéramos una referencia, aunque sea muy breve, a su pensamiento jurídico-político. Su monumental tratado *De legibus* se ha hecho acreedor a los más grandes elogios de los especialistas. Y a él habría que sumar la *Defensio fidei*, en la que, desde la inevitable polémica con los excesos del rey de Inglaterra, adquieren nueva riqueza algunas de sus teorías.

Habida cuenta de su noción de ley como «un precepto común, justo y estable, suficientemente promulgado» (Texto 13), Suárez se va a ocupar de la sociedad en la que esa ley debe cumplirse. En efecto, frente a la familia como sociedad embrionaria e imperfecta, hay que estudiar la sociedad civil o política como sociedad más perfecta. Una sociedad que no tiene como fin formar hombres buenos, sino convertir a los hombres en buenos ciudadanos en la vida temporal, persiguiendo de consuno el bien común en justicia y en paz. Pues bien, para que esta sociedad se pueda desarrollar y cumplir sus fines, se hace preciso contar con la autoridad legítima con capacidad de legislar y de hacer cumplir la ley, a la que no en vano de-

fine como «precepto». Cualquier mediano conocedor de este momento, sabe que no se discute que el origen de la autoridad se pone en Dios. Pero ¿quién es el depositario de esa autoridad? La respuesta del Eximio en las dos obras aludidas está clara: esa autoridad ha sido dada por Dios al pueblo o a la sociedad como su depositaria primigenia. Es como una especie de propiedad connatural a la sociedad. En efecto, nos dice: «Dios no da esta potestad mediante una acción especial, o por una concesión distinta de la creación. De lo contrario, tal concesión debería constar por revelación, y esto sabemos que es falso; además, en ese caso, tal potestad no sería natural. Por consiguiente, se concede como una propiedad que sigue a la naturaleza, a saber, interviniendo un dictamen de la razón natural, que muestra cómo Dios ha provisto con suficiencia al género humano y, en consecuencia, le ha dado la potestad necesaria para su conservación y gobierno conveniente» (*De legibus*, lib. III, c. I, 7).

Pero, para que este designio del Dios creador se cumpla, hace falta llegar a una persona o institución que ejerza esa autoridad, ya que, de no ser así, quedaría ineficaz y difusa en el cuerpo social. Pues bien, esto se consigue por virtud de una elección y, más habitualmente, por un consenso implícito de los miembros de la sociedad para transferir la autoridad a la institución o persona que va a ejercerla. La afirmación de que ningún príncipe recibe de Dios inmediatamente la autoridad la va subrayar de modo especial en la *Defensio fidei* contra el rey de Inglaterra. En dicha obra califica esta afirmación como «un egregio axioma de la teología» (Cf. lib. III, c. II, 10). Evidentemente, Suárez deja abiertas las diversas formas de posesión y ejercicio de la autoridad: monarquía, aristocracia, democracia... ¿Cabría decir que, con diferente terminología, está de alguna manera latente en Suárez el contrato como origen del estado civil y de la constitución de su

autoridad? Es indudable que a todo el proceso subyace un «consenso» de los miembros de la sociedad, sin que acaso en Suárez quepa ir más allá. Ciertamente, no deja de ser curioso que en *Defensio fidei* (lib. III, cap. II, 20) llega a usar la expresión de «contrato o cuasi-contrato», aunque no se refiere tanto a la constitución de la autoridad como a su ejercicio en determinadas circunstancias.

Dejemos aquí este campo temático, subrayando que Suárez constituye un jalón importante en la escuela de pensamiento jurídico y político elaborado por maestros y alumnos de Salamanca, en la ruta abierta por el P. Vitoria.

7. Mirada de conjunto

Nos hemos asomado, con la premura que impone la brevedad de espacio, a la obra gigantesca de un filósofo que, siendo el último gran sistematizador del pensamiento escolástico, es, al mismo tiempo, precursor de orientaciones y temas de innegable presencia en el pensamiento moderno del s. XVII. Prescindiendo de su abundantísima obra teológica, su tarea filosófica es, sobre todo, metafísica. Una metafísica en la que, como en un océano, desembocan todas las corrientes y escuelas, con sus correspondientes problemas y con los diversos planteamientos de los mismos desde Aristóteles hasta autores contemporáneos de él. Tiene clara conciencia de que es depositario de una rica y plural tradición. Así en el proemio a la *Dip. II*, se expresa así: «Realmente, la cuestiones útiles que merezcan o precisen estudiarse, se esforzaron bastante en explicarlas, tal como aparecen en el texto aristotélico, diversos expositores griegos, árabes y latinos y, de entre ellos, nosotros nos valdremos especialmente de la exposición de Alejandro de Afrodisia, de Averroes y, sobre todos ellos, de la de Santo Tomás» (Edic. cit., vol. I, pp. 359-360).

Sorprende al lector la pasmosa erudición presente en sus *Disputaciones*. Son más de doscientos autores los que aparecen en esta obra, citados casi siempre con referencia concreta a sus obras. Se analizan y discuten sus teorías y argumentos de modo respetuoso, pero, si hace falta, implacable. Puede ser curioso y aleccionador recordar los más citados. Destaca Aristóteles con 1.735 citas. Hay una auténtica veneración por el Estagirita. Por eso, aunque abandona, por improcedente, escribir de metafísica comentando su obra, deja constancia del conocimiento profundo de dicha obra anteponiendo a las *Disputaciones* un «Índice detallado de la Metafísica de Aristóteles», que va antecedido por este significativo párrafo: «En él se expone el orden y disposición de sus libros y capítulos, se hace un breve resumen de todos, se esbozan todas las cuestiones que en ellos suelen o pueden discutirse, con los pasajes de la presente obra en que se estudian. Y si algunas de menor volumen, referentes a la interpretación del texto, han sido pasadas por alto en la misma obra, son brevemente expuestas en este índice de acuerdo con la dificultad y utilidad de cada una.» Y, en número de citas, le sigue de lejos Sto. Tomás, con 1008. Y aparecerán Platón, filósofos árabes, tomistas, escotistas, nominalistas, autores del Renacimiento, maestros de Salamanca... No por ello, sin embargo, esto hace de las *Disputaciones* una obra de erudición. Todo lo contrario: estamos ante una obra de profundos análisis de los problemas desde sus perspectivas y enfoques más importantes. En cada problema, el análisis acabará en una síntesis personal, conjuntándose las síntesis de los diversos problemas en una concepción y teoría general de la metafísica, de la que no hay antecedente en la historia. Como se ha subrayado reiteradamente, estamos ante la primera obra sistemática y completa de metafísica.

No falta razón a quienes afirman que con las *Disputaciones Metafísicas* nace la ontología, término que empie-

za a aparecer, no muchos años después, en diccionarios y en libros de filosofía. En efecto, frente al tratamiento incompleto y no muy sistemático, tal como se echa de ver en la *Metafísica* de Aristóteles, defecto inevitablemente transmitido a sus comentadores, Suárez enfrenta de modo global y orgánico el estudio del ser y sus atributos, de su despliegue causal, y de sus divisiones y clasificación categorial. Por ser un estudio omniabarcante, se incluye en tal estudio también a Dios como ser infinito y privilegiado.

Pero, una vez que hemos llevado a cabo un repaso sumario de los que hemos considerado puntos nodales de su metafísica, siguiendo la división en los tres bloques que hemos señalado, nos parece de interés en este momento insistir en aquellos temas o aspectos que, a nuestro juicio, hacen de él un antecedente del modo de enfocar distintos problemas en el pensamiento moderno. Nos vamos a atener sólo a aquellos que pueden ser más relevantes y en los que, además, hay sugestivas rupturas con la tradición recibida.

Así la distinción entre realidad formal y realidad objetiva, vigente en la filosofía moderna desde la III de las *Meditaciones* de Descartes tiene, sin duda, su antecedente en la distinción suareziana entre el concepto formal y el concepto objetivo del ente, distinción en la que el jesuita no se atribuye originalidad, pero que adquiere en él una formulación con caracteres de definitiva (Texto 1). Obviamente, en Descartes son más finos los perfiles de tal distinción, al menos en algunos aspectos, tal como se puede confirmar en la III de sus *Meditaciones Metafísicas.*

En la exposición del concepto objetivo del ente, al explicar su contenido precisivo como lo «apto para existir», convirtiendo esa aptitud para existir en característica también de toda esencia real, nos encontramos ante una concepción de la esencia-real-posible como comprensiva de toda la entidad de cada cosa (Texto 2), de tal suerte que la existencia no añade nada a esa entidad, sino que sólo sig-

nifica que una esencia real ha sido producida en la existencia. De ahí que entre esencia y existencia no pueda haber distinción real (Texto 3).

Asimismo, es interesante recoger que, a la hora de explicar la predicación (contracción) del ente en sus inferiores, esto se hace por una mayor «expresión» o despliegue del contenido objetivo del ente (Texto 4). Como dejamos apuntado, no nos parece aventurado ver aquí un antecedente del concepto de expresión, por ejemplo, en Espinosa y en Leibniz.

Sin que acaso tenga tanta relevancia como otros aspectos, no cabe dejar de lado la negación de principio de individuación (Texto 5). Por mucho que algunos estudiosos del Eximio se hayan esforzado en hacernos ver que en él no hay «contaminación» nominalista, ésta es una tesis de clara herencia nominalista. Y la rotunda confirmación que recibe de la pluma de Suárez contribuirá a borrar del mapa filosófico todo el entramado de una metafísica de esencias específicas, universales, para centrarse en las esencias individuales, por más que no sea éste el caso de nuestro filósofo.

En el problema de la causalidad, al paso que es uno de los últimos defensores de una estricta causalidad ontológica, entendida como verdadero influjo del ser en el efecto por parte de la causa, da entrada a una curiosa forma de causalidad, la *causalidad por resultancia* (Texto 10), en la que, con todo tipo de cautelas, nos permitimos ver un antecedente de la causalidad de la *essentia actuosa Dei* en Espinosa.

También, dada la importancia que en el pensamiento posterior va a adquirir la noción de virtualidad, nos parece oportuno recoger en Suárez la noción de acto virtual (Texto 8), que significa romper con la teoría escolástica de que, entre acto y potencia, no se da nada intermedio. Esta noción le permite negar el valor general del principio de que «todo lo que se mueve es movido por otro»,

así como también le permite entender la indiferencia de la libertad como una indiferencia activa.

Por fin, para no alargar más esta enumeración, recojamos la importante aportación de la teoría de los modos (Texto 6) y de la distinción modal (Texto 7 C). La importancia de esta aportación para el pensamiento moderno no admite la menor duda, como dejamos señalado.

8. Proyección de Suárez en la filosofía moderna

Estas afirmaciones: «Suárez es el pensador que ha influido más fuertemente en la filosofía moderna. Descartes depende directamente de él», si hubiesen sido escritas por un español, parecerían una manifestación de chauvinismo. Pero el que las hace es Heidegger (*Die Grundprobleme der Phänomenologie.* Vittorio Kolstermann, Frankfurt am Main, 1975, p. 112). Y luego destaca cómo se debe a Suárez la primera exposición sistemática de la metafísica, así como su división y ordenación que, según él, llega hasta Hegel.

Indudablemente las afirmaciones de Heidegger no están hechas a humo de pajas. Y quisiéramos ayudar a descubrir, aunque sea con brevedad, su fundamento. A nuestro juicio, si no se cuenta con el filósofo granadino, resultaría difícil, al menos en su origen histórico, la comprensión de algunos planteamientos y temas de lo que tópicamente llamamos filosofía moderna. Prescindiendo del teólogo e incluso del jurista, vamos a apuntar la proyección de la filosofía de Suárez en una doble línea: histórica y temática. Que haya sido un autor leído, estudiado y seguido en la Europa del XVII, puede empezar a ponerse de manifiesto a partir de unos simples datos externos: la multiplicación de las ediciones de las *Disputaciones.* Tras la primera edición de Salamanca en 1597, se suceden otras de inmediato: 1599 en Vencia, 1600 en Magun-

cia, en 1605, tres: Maguncia, Venecia, París. Con esto estamos reseñando simplemente las primeras ediciones. Y otras las van a suceder: en resumen, entre 1597 y 1636, se publican en diversas ciudades de Europa diecisiete ediciones. Y no se trata de un libro de entretenimiento, sino de 2.000 páginas de densa y rigurosa metafísica.

¿A qué se debe esta amplia difusión de las *Disputaciones*? Como dice Gilson, se debe a que esta obra se presenta ya «como un moderno tratado filosófico, habiéndose su autor separado deliberadamente de toda sujección al texto de la *Metafísica* de Aristóteles. ... Dirigirse así por los objetos mismos de la metafísica y no por la letra de Aristóteles, para saber con qué orden y cómo hablar, equivalía a escribir sobre metafísica en vez de escribir sobre Aristóteles» (GILSON, E., *El ser y la esencia.* Trad. de L. Sesma. B. Aires, 1951, p. 132). En la misma línea escribe Ferrater Mora: «La sobresaliente importancia de Suárez se debió a que fue el primero en erigir un cuerpo sistemático de metafísica en una época en la cual las gentes parecían necesitar algo más que una serie de comentarios aristotélicos, o algo más que una filosofía escéptica. Desde este ángulo nos es posible ya declarar algo que de primera intención podría haber parecido sorprendente y aun inaudito: los llamados filósofos de la Contrarreforma, y especialmente los que más activamente trabajaron en ese campo –los filósofos jesuitas– son *hasta cierto punto* filósofos modernos y ello no sólo porque reciben la influencia de la filosofía moderna o premoderna..., sino porque intentaron dar una respuesta a los mismos problemas planteados por los filósofos modernos *stricto sensu*» (FERRATER MORA, J., *Cuestiones Disputadas.* R. de Occidente, Madrid, 1955, p. 156). Ello quiere decir que el nuevo tipo de obra filosófica escrita por el Eximio fue una de las causas de su rápida y extensa difusión.

Desde esta perspectiva histórica, cabe distinguir, a su vez, dos líneas distintas, que bien pudieran converger en Leibniz y Wolff. En primer lugar, la línea alemana, la cual ofrece una cierta paradoja, ya que, si bien era natural que se estudiara a Suárez en las universidades católicas, no lo es tanto que se lo estudiase también en las protestantes. Pero, dado que los protestantes descubrieron la superioridad de los polemistas católicos por el arsenal metafísico que les suministraba Suárez, ellos se sintieron en la necesidad de estudiarlo para poder competir con armas iguales. En muchas universidades (Helmstedt, Wittemberg, Jena, Leipzig, Giessen, Tübingen, Rostock) Suárez se convierte en ese arsenal de armas filosóficas y teológicas. Fue tan extensa y profunda la influencia de la metafísica del jesuita –y también la de otros metafísicos jesuitas: Toledo, Fonseca, Arriaga–, que a la *Societas Iesu* (Compañía de Jesús) se la llamará *Societas metaphysica*. Son abundantísimos los datos y testimonios a este respecto (Cf. E. Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutsch-luterische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*. Reedic. de Wissenschaf. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967).

Se ha apuntado –y acaso no sin razón– que esta general aceptación de Suárez puede tener que ver con la comunidad del estilo barroco de pensar entre el filósofo español y la filosofía alemana del XVII. De hecho, se suceden resúmenes, manuales para alumnos, sin que esté ausente una imitación tan fiel que se asemeja al plagio. Las *Disputaciones* se convierten en libro de cabecera para los profesores de la mayoría de las universidades, como hemos apuntado, destacando acaso Scheibler, a quien por su *Opus Metaphysicum* se le va a llamar el «Suárez protestante». Esta obra de Scheibler –y el dato no deja de ser curioso– será editada también en Inglaterra.

La segunda línea de influencia histórica corre a lo largo del racionalismo, comenzando por Descartes. La es-

tancia de ocho años en la Flèche bajo el magisterio jesuítico le puso en contacto con la escolástica española, por ejemplo, Fonseca (Coimbra) y Toledo. ¿Y Suárez? No está claro, aunque muy bien podrían sus profesores hacerlo conocedor del granadino, ya que en el propio París se había hecho una edición de las *Disputaciones* en el año 1605. Lo que sí está claro es que posteriormente lo leyó y que incluso lo citó en las *Responsiones IV* (AT, VII, 235), remitiendo a la *Disp. IX*, sec. II, 4, para la consideración de las ideas *materialiter.* Obviamente, si conoce esta disputación no muy relevante, hay que pensar que conocía las fundamentales, cosa que, por otra parte, queda manifiesta por los temas en los que Descartes es indudable deudor de Suárez: modos, distinciones, acto virtual, realidad objetiva y realidad formal.

No sabemos si Espinosa leyó directamente a Suárez. Sí está claro su conocimiento de la escolástica, como se manifiesta en los *Cogitata metaphysica*. Y es una escolástica de corte suarista a través de la lectura de Burgerdijk y de Heerbord, quien, al igual que lo hizo el profesor de Jena V. Veltheim, llamó al Eximio «papa de todos los metafísicos» (*omnium metaphysicorum papa*). En referencia a estas afirmaciones, dice lo siguiente Ferrater Mora: «Esto ha hecho posible mantener que la «filosofía oficial» de los Países Bajos fue la tradición filosófica de Fonseca a Suárez, una tradición que, claro está, no excluyó la aceptación de los filósofos llamados modernos» (Ferrater Mora, J., *O. c.*, p. 167).

A Suárez se recurre también como antecedente de la visión en Dios de Malebranche (Cf. D. Connell, *The vision in God. Malebranch's scholastic sources*. Gregorian Univ. Press, Roma, 1967). Y es curioso que en el tema del conocimiento divino también se acoge a su autoridad Berkeley (*Alciphron*, dial. IV, 20).

Esta doble línea puede converger en Leibniz, conocedor del pensamiento alemán y, al mismo tiempo, repre-

sentante del racionalismo. Aparte de la atención que dedica en la *Teodicea* (I parte, 39) a la polémica *de auxiliis* en relación con su concepción de la libertad, se descubre la presencia de Suárez en su *De principio individui*, dándole al tema la misma solución que el español; y otro tanto acontece con la concepción de la esencia posible como una cierta exigencia de la existencia (*De rerum originatione radicali*), en sintonía con la concepción de la esencia real en Suárez. Las expresiones de Leibniz en ese denso opúsculo son de tal carácter que llevan espontáneamente a recordar otras expresiones parecidas del jesuita, tanto al explicar el ente objetivo como apto para existir, como al determinar que la esencia real necesita la referencia a la existencia.

Wolff, aparte de su fidelidad a Leibniz, está en deuda con el jesuita, del que dice: «Consta, sin duda, que, entre los escolásticos, fue *Francisco Suárez*, de la Compañía de Jesús, el que más profundamente pensó los problemas metafísicos (*res metaphysicas*)» (*Philosophia prima sive Ontologia*, § 169). Su deuda con el jesuita es grande e incluso mayor de la que él reconoce. Así, también en él, está presente la potenciación de la posibilidad que acabamos de ver en Leibniz. De ahí que defina lo posible como aquello que puede existir, y a la existencia como complemento de la posibilidad (*Ontologia*, §§ 13 y 14).

Pasando ahora al punto de vista temático, además de lo que acabamos de apuntar, y teniendo en cuenta lo expuesto en el epígrafe «Mirada de conjunto», nos basta con resumir lo que hemos ido sugiriendo a lo largo de la exposición que antecede. Aparte de que Suárez sirva de vehículo en diversas doctrinas que él recibe de la tradición anterior, importa subrayar aquellos puntos de su doctrina que, con mayor o menor originalidad, van a aparecer en los filósofos modernos. Prácticamente nos contentamos con una enumeración.

En Descartes y en buena parte de los racionalistas, la distinción entre realidad formal y objetiva tiene antecedente y paralelo en la distinción entre concepto formal y objetivo, tal como hemos visto que lo plantea en la *Disp. Met. II.* Como es obvio, en la modernidad racionalista van a estar, en general, más interesados en el estudio de la realidad objetiva que en el de la realidad formal, aunque sólo sea porque a la realidad formal se llega, por ejemplo en Descartes, desde la realidad objetiva. En el esquema categorial del racionalismo tiene puesto fijo la categoría de los modos tomada del granadino, aunque, como dejamos apuntado más atrás, difiere notablemente el estatuto ontológico de los modos en Suárez, que no constituyen una categoría propia, y el estatuto de los modos en el racionalismo, a los que corresponde una categoría propia en la tríada categorial.

En relación con los modos, aparece, por ejemplo en Descartes y Espinosa, la distinción modal, que se suma a la real y a la de razón. A su vez, el innatismo virtual de las ideas se nos antoja que es una aplicación del acto virtual del granadino.

Asimismo, como también dejamos apuntado, se puede pensar que la «causalidad por resultancia» puede verse como un antecedente que, cuando menos, ayude a entender la causalidad de la *essentia actuosa* del *Deus sive Natura* de Espinosa. Es la causalidad de una causa eficiente que se lleva a cabo por desbordamiento de su plenitud. Y algo similar hemos dicho también sobre la presencia embrionaria en Suárez de la noción de «expresión», tan importante, por ejemplo, en el propio Espinosa. Vimos que Suárez introduce esta noción a propósito de la predicación del ente objetivo a sus inferiores en la *Disp.II.*

Con el racionalismo acaba la época en que la influencia de Suárez tiene clara presencia prácticamente en todos los filósofos importantes. Pero ¿se cierra del todo?

No del todo. Así cabe recordar que Suárez aparece en Schopenhauer, tanto en la *Cuádruple raíz* como en *Parerga*, y especialmente en *El mundo como Voluntad y Representación*, a propósito de temas como el de la individuación y el de la causalidad final (*El mundo como Volutad y Representación*, II, § 27, nota, al final). Por fin, Heidegger, en la obra y pasaje citado, recuerda que, al negar Suárez la distinción real entre esencia y existencia y al afirmar que la existencia no añade contenido alguno a la entidad, está prenunciando la tesis kantiana a este respecto: «La existencia no añade nada. Esto es exactamente la tesis kantiana: existentia nihil addit rei seu essentiae actuali». «Suárez está de acuerdo en cierto modo con Kant al decir que la existencia, la actualidad no es predicado real alguno». Este aprecio de Heidegger por Suárez está también certificado en *Ser y tiempo*. Allí, entroncando con la ontología griega, escribe: «Esta ontología griega, arrancada de sus raíces, se convierte durante la Edad Media en una doctrina fija. El sistema de ésta es cualquier cosa menos un ensamblaje de piezas tradicionales en una construcción. Dentro de los límites de una recepción dogmática de las concepciones fundamentales de los griegos acerca del ser, hay todavía en ese sistema mucho trabajo nuevo y desconocido. En la acuñación *escolástica* pasa la ontología griega, en lo esencial por el camino de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, a la «metafísica» y filosofía trascendental de la Edad Moderna, y determina aún los fundamentos y las metas de la «lógica» de Hegel» (*Ser y tiempo*, § 6. Trad. de J. Gaos. F. de Cultura Económica, 1951, p. 332). Reconocer aportaciones novedosas en una Escolástica hoy demasiado olvidada, por no decir desconocida, y hacer de las *Disputaciones* el vehículo de proyección hasta la «lógica» de Hegel, es testimonio del papel que corresponde al filósofo jesuita en el desarrollo del pensamiento moderno.

III
SELECCIÓN DE TEXTOS

Texto 1

(Concepto formal y concepto objetivo, *antecedente de la distinción entre realidad formal y realidad objetiva en el pensamiento moderno* (Descartes, Espinosa...))

[Definición de concepto formal y objetivo y su diferencia.]

En primer lugar, damos por supuesta la distinción vulgar entre concepto formal y objetivo. Se llama concepto formal al acto mismo o, lo que es igual, al verbo con que el entendimiento concibe una cosa o una razón común. Se le da el nombre de concepto, porque viene a ser como una concepción de nuestra mente; y se la llama formal, bien porque es la última forma de la mente, bien porque representa formalmente al entendimiento la cosa conocida, bien porque, en realidad, es el término formal e intrínseco de la concepción mental, consistiendo, por decirlo así, en esto su diferencia del concepto objetivo.

Llamamos concepto objetivo a la cosa o razón que, propia e inmediatamente, se conoce o representa por medio del concepto formal; por ejemplo, cuando concebimos un hombre, el acto que realizamos para concebirlo en la mente se llama concepto formal; en cambio, el hombre conocido y representado en dicho acto se llama concepto objetivo. En realidad la denominación de concepto le corresponde extrínsecamente por referencia al concepto formal, por medio del cual afirmamos que se concibe su objeto; por eso, con toda razón se le llama objetivo, porque no se trata de un concepto que sea, en cuanto forma, término intrínseco de la concepción, sino en cuanto objeto y materia a que se aplica la concepción formal, a la cual tiende directamente toda la penetración de nuestra mente, siendo éste el motivo de que algunos,

tomándolo de Averroes, le llamasen *intención entendida* y otros *razón objetiva*. La diferencia, por lo tanto, entre el concepto formal y objetivo está en que el formal es siempre algo verdadero y objetivo, siendo además en las criaturas una cualidad inherente a la mente; por el contrario, el concepto objetivo no es siempre una verdadera cosa positiva. Efectivamente, concebimos a veces las privaciones y otras cosas, que se llaman entes de razón, porque objetivamente no existen más que en el entendimiento. Además, el concepto formal es siempre algo singular e individual, por ser algo producido por el entendimiento e inherente a él; empero, el concepto objetivo a veces puede ser efectivamente una cosa singular e individual, en cuanto puede presentarse a la mente y ser concebida por el acto formal; pero muchas veces es una cosa universal o confusa y común; por ejemplo, hombre, sustancia y cosas parecidas (*Disp. Met.*, II, sec. I, 1. Edic. cit., vol. I, pp. 360-361. Citamos por la edición bilingüe de las *Disputaciones Metafísicas* de S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver. 7 vols. Editorial Gredos, Madrid 1960-1966. La sigla *L.C.* remite a la disputacióon o sección citada anteriormente).

...a un sólo concepto formal debe responder necesariamente un solo concepto objetivo; mas como se demostró que sólo existe un concepto formal de ser, se deduce necesariamente que sólo ha de existir uno objetivo. La mayor es evidente, porque el concepto formal debe todo su modo de ser y unidad al objeto; por consiguiente, para ser uno es necesario que el objeto al cual tienda sea en cierto modo uno. Ahora bien: el concepto objetivo no es más que el mismo objeto, en cuanto conocido o aprehendido mediante dicho concepto formal; por tanto, si el concepto formal es uno, es necesario que el concepto objetivo sea también uno (*L. c.*, sec. II, 3. Edic. cit., pp. 374-375).

[Existe una razón objetiva de ser.]

Digo, pues, en primer lugar, que al concepto formal de ser responde un solo concepto objetivo adecuado e inmediato que no significa expresamente ni la sustancia, ni el accidente, ni a Dios, ni a la criatura, sino que significa todas esas cosas como si fueran una sola, a saber, en cuanto son de algún modo semejantes entre sí y convienen en ser (*L. c.*, 8, p. 377).

Resulta de aquí que para que un concepto objetivo sea racionalmente preciso respecto de las otras cosas o conceptos, no se requiere la precisión de las cosas en sí mismas, sino que basta la denominación proveniente del concepto formal que representa al objetivo, porque, en efecto, mediante él no se representa el objeto según todo cuanto tiene en realidad, sino sólo atendiendo a dicha razón de conveniencia, como se puede ver en el concepto objetivo de hombre en cuanto tal, el cual racionalmente se dice que prescinde de Pedro, Pablo y otros singulares, de los que no se distingue realmente. Ahora bien, esta precisión, según el entendimiento, es una denominación derivada del concepto formal; en efecto, hombre, en cuanto objeto de dicho concepto no se representa según todas las modalidades con que existe en la realidad, sino según la conveniencia que se da entre muchos hombres que se conciben bajo dicha razón como si fuera una sola cosa (*L. c.*, 16, p. 386).

De lo dicho se deduce, finalmente, que el ser no sólo significa un concepto uno y preciso, considerado absolutamente en abstracto, sino también en cuanto se lo compara con los inferiores para ser predicado de ellos, o en cuanto se lo considera como existente en los mismos. Se prueba, porque después de cualquier conocimiento abstracto de un concepto común respecto de los particulares, puede el entendimiento establecer el conocimiento comparativo; por consiguiente, aquello mismo que es objeto

de abstracción en el ente, puede compararlo a los inferiores; en efecto, no hay en el concepto de ser ninguna dificultad mayor que en otros conceptos comunes, sino que existe más bien la misma razón, o sea, que el concepto en su totalidad se da en los inferiores, sin que importe el que se distinga de ellos realmente o sólo por razón; más aún: cuanto menor sea objetivamente tal distinción, con tanta mayor verdad se predicará el uno del otro; así, por ejemplo, aunque consideremos precisivamente la sabiduría divina y la distingamos racionalmente de Dios, al compararla con El, afirmamos que existe en Dios verdadera y propiamente. Concebida precisivamente de este modo la razón de ser, se la compara legítimamente con la sustancia y el accidente, y se afirma que se da en ellos, y de esta suerte se pueden hacer las predicaciones: *la sustancia es ser*, y *el accidente es ser* (*L. c.*, 34, pp. 398-399).

Texto 2

[Posibilidad y esencia real: deben entenderse con relación a la existencia.]

A) *El ente (ser) significa aptitud para existir*

...otras veces se toma (el ente) como nombre que significa formalmente la esencia de la cosa que tiene o puede tener existencia, pudiendo decirse que significa la misma existencia, no como ejercida en acto, sino como potencial o aptitudinal, del mismo modo que viviente, en cuanto es participio, significa el uso actual de la vida, pero, como nombre, significa sólo lo que posee una naturaleza que puede ser principio de operaciones vitales (*Disp. Met.*, II, sec. IV, 3. Edic. cit, p. 416).

En segundo lugar, digo: si el ente se considera como significado de dicha palabra tomada con valor de nombre, su razón consiste en ser algo que tiene esencia real,

es decir, no ficticia ni quimérica, sino verdadera y apta para existir realmente (*L. c.*, 5, p. 418).

B) *La esencia real como apta para existir.*

En cambio, esta razón de esencia no puede propiamente explicarse mediante una causa intrínseca por ser ella misma la primera causa o razón intrínseca del ser y la más simple, tal como se la concibe en este comunísimo concepto de esencia; por eso, sólo podemos decir que esencia real es la que de suyo es apta para ser o existir realmente (*L. c.*, 7, pp. 419-420).

...pues es lo mismo significar la quididad real que la esencia real, la cual significa el ser, en cuanto prescinde de la existencia actual, ya que esencia y quididad se identifican en absoluto, diferenciándose sólo por la etimología de los nombres. Ahora bien: resulta incomprensible que una esencia o quididad sea real sin relación a la existencia y a la entidad real actual; efectivamente, no tenemos otro modo de comprender como real una esencia que no es actual, sino porque es de tal naturaleza, que no le resulta contradictorio convertirse en entidad actual, condición que se adquiere por la existencia actual; por lo tanto, aunque el existir en acto no sea de esencia de la criatura, el orden a la existencia, no obstante, o la aptitud para existir, pertenece a su concepto intrínseco y esencial (*L. c.*, 14, p. 425). A lo cuarto se responde que la esencia posible de la criatura, que es objeto de la ciencia divina, no es un ente fingido por el entendimiento, sino que es realmente un ente posible y capaz de existencia real, y que, por tanto, no es un ente de razón, sino que está de algún modo comprendido en el ente real. Ya dejamos, en efecto, explicado más arriba que la esencia de la criatura, incluso la no producida, es de alguna manera esencia real. Y con anterioridad, al tratar del concepto de ente, hemos demostrado que, bajo él, no sólo está comprendido lo que existe actualmente, sino lo que es apto para existir... Por

eso, si a la esencia de la criatura considerada precisivamente y en sí misma y como no producida, se la piensa como ente en acto o se le atribuye el ser actual, entonces no se la debe considerar en sí misma, sino en su causa, ni tiene ser real alguno distinto del ser de su causa; o, si se la considera como poseyendo el ser en sí misma, en tal caso es verdad que, según esta consideración, no es un ente real, sino de razón, puesto que no existe en sí misma, sino sólo objetivamente en el entendimiento. Se dice, sin embargo, que se trata de una naturaleza creable o posible en cuanto es en sí misma real y apta para existir (*Disp. Met. XXXI*, sec. II, 10. Edic. cit., vol. V, p. 29).

C) *La existencia no añade nada al contenido entitativo de la esencia.*

Por esta razón suele significarse la esencia con el nombre de quididad, por ser ella la que se explica mediante la definición, o mediante alguna descripción por la que explicamos qué es la cosa o de qué naturaleza es, Y, por el contrario, esta misma realidad es concebida bajo la razón de existencia, en cuanto es la razón de ser en la realidad y fuera de las causas. En efecto, puesto que la esencia de la criatura no posee necesariamente por su propia virtud el ser entidad actual, por eso, cuando recibe su entidad, concebimos que hay en ella algo que es la razón formal de ser fuera de las causas; y a esto lo denominamos existencia bajo dicha razón, y, aunque realmente no sea una cosa distinta de la entidad misma de la esencia, sin embargo la concebimos bajo una razón y descripción distinta, lo cual basta para una distinción de razón. Y el fundamento de esta distinción está en que las cosas creadas no tienen el ser de por sí y pueden a veces no existir. De esto resulta, en efecto, que nosotros concebimos la esencia de la criatura como indiferente para ser o no ser en acto, indiferencia que no es por modo de abstracción negativa, sino precisiva; y, por eso aunque nosotros

concibamos en absoluto la razón de esencia también en el ente en potencia, sin embargo comprendemos que existe en mayor grado en el ente en acto, por más que en él prescindamos de la actualidad misma del existir todo aquello que le conviene necesaria y esencialmente; y, de este modo, a la esencia bajo la razón de esencia la concebimos como potencia, y a la existencia como su acto. Este es el motivo, pues, de afirmar que esta distinción de razón tiene algún fundamento en la realidad, el cual no es ninguna distinción actual que se dé en la realidad, sino la imperfección de la criatura, que, por el hecho mismo de no tener el ser por sí y de poder recibirlo de otro, da ocasión a esta concepción nuestra (*L. c.*, sec. VI, 23. Edic. cit., pp. 71-72).

Así, pues, los argumentos propuestos explican perfectamente cómo la existencia actual no puede añadir una realidad o un modo real sobre la entidad completa de la esencia individual, en cuanto es una sustancia creada y absolutamente completa... Porque sólo las realidades singulares existen esencial y primariamente; luego una realidad existente en acto no añade realidad alguna sobre la sustancia completa individual...

De aquí resulta necesariamente que, al existir en acto ella misma, no añade una nueva realidad, o un nuevo modo sobre sí misma totalmente considerada en cuanto existe posiblemente, de suerte que se trate de la adición de una realidad o modo actual sobre otra realidad actual, sino que más bien se añade a sí misma toda, por así decirlo; puesto que, mientras que sólo estaba en potencia, no era nada; y, cuando existe en acto, es toda ella algo (*L. c.*, sec. VII, 5, pp. 76-77[3]).

---

[3] Aparecen en estos textos dos aspectos a los que se puede ver como antecedentes de posiciones metafísicas en el pensamiento moderno. Por una parte,

Texto 3

[Consecuencia de lo anterior: no hay distinción real entre esencia y existencia.]

Esta tercera opinión (que sólo admite distinción de razón entre la esencia y la existencia) se ha de explicar de tal manera que la comparación se haga entre la existencia actual, a la que llaman ser en «acto ejercido», y la esencia actual existente. En este sentido afirma dicha opinión que la existencia y la esencia no se distinguen realmente, por más que la esencia concebida abstracta y precisivamente, en cuanto está en potencia, se distinga de la existencia actual como el no ente del ente. Juzgo que esta sentencia así explicada es absolutamente verdadera (*Disp. Met.*, XXXI, sec. II, 13. Edic. cit., vol. V, p. 21).

Hemos hablado de la esencia de la criatura en cuanto posible y en cuanto actual y de la clase de distinción que hay entre ellas; nos queda por hablar del ser por el que la esencia queda constituida en acto de modo absolutamente formal.

Afirmo, pues, en primer lugar: la esencia real, que es actualmente algo en sí misma distinto de su causa, está intrínsecamente constituida de algún ser real y actual. Esto se deduce con claridad de lo dicho, puesto que toda entidad real está constituida por algún ser real, ya que ente se dice por el ser (*esse*), y ente real por el ser (*esse*) real; luego, cuando una entidad real deja de ser potencial y se

---

la necesaria referencia a la existencia del posible como esencia real. En esta línea irán Leibniz (*De rerum originatione radicali*, por ejemplo) y Wolf, quien definirá lo posible como «aquello que puede exitir (*Ontologia*, § 133), y a la existencia como «complemento de la posibilidad» (§ 134). Por otra parte, Suárez está en la línea de Kant, cuando éste afirma que la existencia no es un predicado o determinación real, sino que es la posición absoluta de una cosa. Cf. ***Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes***, I parte, 1 y 2. Akademie Ausgabe, II, pp. 72-73).

convierte en actual, es necesario que esté constituida por algún ser real actual. Además, la esencia actual real es, en su género, ente real verdadero y actual, que se diferencia ya del ente en potencia; luego es preciso que esté formalmente constituida en tal actualidad por algún ser actual que le haya sido comunicado en virtud de alguna eficiencia.

Afirmo en segundo lugar: esta constitución no se realiza por la composición de una determinada existencia con una determinada entidad, sino por absoluta identidad real. Se prueba, en primer lugar, por lo dicho, ya que la esencia actual se diferencia de sí misma como potencial por su entidad inmediatamente; luego por ella misma posee el ser actual por el que está constituida, etc. En segundo lugar se explica de la siguiente forma: o la esencia actual se distingue realmente de la existencia, o no. Si no se distingue, es evidente que no tiene ser alguno distinto por el que esté constituida en tal actualidad. Y si, por el contrario, se distingue, entonces también se distingue el ser de la esencia actual del ser actual de la existencia; luego el ser de la esencia actual no se distingue realmente de la esencia actual, porque, de lo contrario, se procedería al infinito; luego, en cualquier sentencia, el ser por el que se constituye la esencia actual en cuanto tal no puede ser realmente distinto de ella misma (*L. c.*, sec. IV, 1, 2, 3, p. 37).

De este nuestro modo de concebir resulta que en una cosa concebida de esta manera, prescindiendo de la entidad actual, hay algo que se considera como totalmente intrínseco y necesario y como el primer constitutivo de esa cosa que se ofrece como objeto a tal concepción; y a esto lo llamamos la esencia de la cosa, porque sin ella no puede ser concebida; y los predicados que se toman de ella se dice que le convienen de un modo absolutamente necesario y esencial, porque ni puede existir ni ser concebida sin ellos, por más que en la realidad no le convengan siempre, sino cuando la cosa existe. Y, desde el ángulo

opuesto, negamos que el existir actualmente o el ser entidad actual pertenezca a la esencia, porque puede ser prescindida de dicho concepto, y es posible que de hecho no convenga a la criatura en cuanto se ofrece como objeto a tal concepto (*L. c.*, sec. VI, pp. 63-64).

Texto 4

[La determinación o contracción del ente a sus inferiores se hace por una mayor expresión del concepto: ¿posible antecedente de la noción de «expresión» en Espinosa y Leibniz?]

La opinión cuarta, y que merece mi aprobación, es que esta determinación o contracción del concepto objetivo de ser a sus inferiores no se ha de entender a modo de composición, sino sólo a modo de una más expresa concepción de algún ente contenido bajo el ser, de suerte que ambos conceptos, tanto el de ser como el de sustancia, por ejemplo, son simples e irresolubles en dos conceptos, y se diferencian únicamente en que uno es más determinado que otro... Puede también entenderse que el concepto superior se incluye en el inferior sin composición propia de éste, porque todo lo que se concibe confusamente en dicho concepto precisivo se encuentra más expresamente en el otro concepto, en todo él, sea cual sea la razón bajo la que se lo considera. Finalmente, se entiende la determinación del superior al inferior y la adición del inferior al superior no como por adición de una parte a otra parte, sino sólo como algo que se hace por una mayor determinación o expresión (*Disp. Met.*, II, sec. VI, 7. Edic. cit., vol. I, p. 446).

...Casi lo mismo pasa con el concepto calor y el de calor de ocho (grados), lo cual se comprueba también porque el concepto común de calor no sólo se incluye en el concepto total de calor de ocho (grados), sino también en cada uno de sus grados; así, pues, cuando se dice calor de

ocho grados, no se añade un modo distinto que forme composición con el calor en cuanto tal, sino que se expresa y concibe el calor tal como se da en la realidad. En nuestro caso, esto resulta claro respecto de la determinación del ente al ser infinito, pues la infinitud ni siquiera puede concebirse como un modo añadido al ente o como algo inferior al ser infinito mismo; por consiguiente sólo tiene lugar en este caso el concepto más expreso y determinado de un ser simplicísimo (*L. c.*, 9, p. 447).

Texto 5

[Negación de principio de individuación distinto de la realidad singular.]

...toda entidad existente en la realidad, necesariamente debe ser por sí misma singular e individual: en primer lugar, porque en cuanto tal se entiende que existe fuera de sus causas y que tiene real actualidad y existencia; luego en cuanto tal se concibe como singular, porque nada puede ser término de la acción de las causas o ser capaz de existencia, sino lo que es singular (*Disp. Met.* V, sec. II, 12. Edic. cit., vol. I, p. 578).

Por lo dicho hasta ahora en contra de las opiniones anteriores, parece que resta, como tras una enumeración suficiente de las partes, que toda sustancia singular por sí misma o por su entidad es singular y que no necesita ningún otro principio de individuación fuera de su entidad, o fuera de los principios intrínsecos de que consta su entidad. Pues si tal sustancia físicamente considerada es simple, por sí misma y por su simple entidad es individual; en cambio, si es compuesta, por ejemplo, de materia y forma unidas, así como los principios de su entidad son la materia, la forma y la unión de éstas, de igual modo estas mismas, tomadas individualmente, son los principios de su individuación (*L. c.*, sec, VI, 1, pp. 644-645).

Texto 6

[Los modos: antecedente de la categorización racionalista.]

Por consiguiente, en las entidades creadas se dan algunos modos que las afectan, cuya naturaleza parece consistir en que ellos mismos no son, de por sí, suficientes para constituir un ente o entidad en la realidad, pero intrínsecamente exigen afectar en acto a alguna entidad, sin la que les es absolutamente imposible existir (*Disp.Met.* VII, sec. I, 18, vol. II, p. 25).

[Razón por la que se establecen modos que se distinguen de las cosas sólo modalmente.]

La inducción que hemos hecho nos ofrece una razón *a posteriori* para establecer estos modos. La razón *a priori* parece consistir en que, siendo las criaturas imperfectas y, por tanto, dependientes, compuestas, limitadas o mudables según los distintos estados de presencia, de unión o de terminación, necesitan de estos modos para que en ellas se cumplan todas estas cosas. Porque no es preciso que ello se realice siempre por medio de entidades absolutamente distintas; más aún, ni siquiera puede comprenderse fácilmente; tampoco puede llevarse a cabo mediante la nada absoluta; luego, requiere, al menos, un modo real (*Disp. Met.*, VII, sec. I, 18, 19. Edic. cit., vol. II, p. 25).

...pero si se toma la entidad como aquello que por sí y en sí es algo de tal manera que no exige, en absoluto, estar siempre intrínseca y esencialmente unido a otra cosa, sino que o no tiene posibilidad de unirse a otro o, por lo menos, no puede unirse a no ser mediante algún modo distinto de sí por naturaleza, el modo no es propiamente una cosa o entidad, y su imperfección se manifiesta de manera óptima por el hecho de que siempre debe estar unido a otro, al que se une inmediatamente y por sí mismo, sin que medie otro modo, como la acción de sentarse

con respecto al que se sienta, la unión con respecto a las cosas unidas y otras cosas... (*L. c.*, 19, p. 27).

[La existencia de los modos. Verdadera sentencia.]

En quinto y último lugar puede peguntarse si el modo de una cosa, el cual no se distingue realmente, sino *ex natura rei* o modalmente de ella misma, tiene su existencia propia y peculiar distinta de la cosa de que es modo. Hay, en efecto, muchos que defienden la posición negativa, e incluso piensan que esta distinción modal distinta de la real consiste precisamente en esto, en que, aunque el modo tenga una razón formal y esencial distinta, sin embargo no tiene en manera alguna una existencia distinta. Mas, supuestos los principios sentados, hay que afirmar necesariamente que en el mismo grado en que cada cosa es algo hecho o producido en la realidad, en el mismo incluye un ser propio por el que se constituye en tal actualidad, el cual es preciso que en la realidad se identifique totalmente con su constituido y que se distinga de cualquier otro del que sea distinto su constituido, y que se distinga de la misma manera, ya que todas estas cosas están en necesaria consecuencia entre sí. Por consiguiente, si se trata de un modo sustancial, como es, por ejemplo, la subsistencia, la cual, como ahora damos por supuesto, no se distingue realmente, sino sólo modalmente, dicha subsistencia tendrá su propio ser de existencia, también distinto modalmente de la existencia de la naturaleza sustancial... Además, porque, conservada la naturaleza con su existencia, ese modo puede ser destruido, perdiendo en ese caso algún ser; y de igual suerte puede ser producido en una naturaleza ya existente; ahora bien, toda producción tiene por término algún ser de existencia, según quedó probado antes; luego es necesario que un modo tal, de igual suerte que existe actualmente en la realidad, así también tenga su propio ser (*Disp. Met.*, XXXI, sec. XI, 30. Edic. cit., vol. V, pp. 144-145).

En la tercera dificultad se insinúan algunas pequeñas dudas. La primera es si el modo del ente que se distingue *ex natura rei* de la cosa de que es modo, queda comprendido bajo esta división (sustancia-accidente), y a cuál de sus miembros pertenece. En verdad, atendiendo al argumento aducido, podría alguien pensar que estos modos no están contenidos bajo lo dividido de esta división, y que, por tanto, no es necesario que convenga a dichos modos alguno de los miembros dividentes. Porque tales modos no tienen propia entidad y realidad y, consiguientemente, ni siquiera se les puede llamar entes, sino sólo modos de los entes; luego, como lo dividido en esta división es el ente, no abarcará tales modos, por lo cual no serán accidentes ni sustancias. Sin embargo, esta explicación es falsa, ya que es cierto, por Aristóteles y otros filósofos, que entre los accidentes hay muchos que sólo son modos de los entes, como la figura, el «donde» y otros semejantes... La razón está en que el ente creado, en cuanto se distingue absolutamente del increado, abarca todo lo que no es la nada, sino que tiene alguna esencia real o formalidad en la naturaleza; porque todo esto comprende el ente creable, considerado trascendentalmente y en toda su amplitud; luego también el ente creado abarca todo lo que no es la nada y se encuentra fuera de Dios; ahora bien, estos modos reales no son la nada, sino que tienen sus esencias reales, proporcionadas a ellos; luego quedan contenidos bajo lo dividido en esta división (*Disp. Met.*, XXXII, sec. I, 13. Edic. cit., vol.V, p. 230).

Por consiguiente, cabe decir,.., que estos modos de los entes se reducen a los géneros de las cosas de que son modos y con las que tienen identidad real, de suerte que el modo de la sustancia se reduce a la sustancia y es sustancia, al menos incompleta, mientras que el modo del accidente es accidente y se reduce a aquel género de accidentes en que se encuentra el accidente mismo al que per-

tenece dicho modo. Pero tampoco esta opinión es universalmente verdadera; pues, aunque a veces suceda que el modo de la cosa participa de la razón de sustancia y accidente que se da en la cosa de la cual es modo, esto no es siempre verdad; porque la figura es modo de la cantidad y, sin embargo no participa de la razón de cantidad, sino de la de cualidad; de manera semejante el «donde» es modo de la cantidad o de la sustancia y, no obstante, ni es sustancia ni es cantidad, sino que constituye un género y predicamento especial (*L. c.*, 14, pp. 230-231).

Texto 7

[Distinciones: antecedente de Descartes y Espinosa.]

A) *Distinción real.*

Es evidente que existe en las cosas una distinción real, la cual suele llamarse, para mayor claridad, distinción entre cosa y cosa, y consiste en que una cosa no sea otra, ni al contrario, pues nos consta la existencia de muchas cosas, de las cuales una no es en absoluto la otra. Únicamente debe advertirse que, a veces, las cosas, además de ser distintas de esta manera, no están unidas entre sí... en los cuales (casos) no hay dificultad alguna para conocer la distinción antes indicada, puesto que en ellos no se da ningún vestigio de identidad real. Sin embargo, a veces sucede que se dan cosas que, siendo distintas de este modo, están unidas entre sí, como es evidente en el caso de la materia y la forma, en el de la cantidad y la sustancia; entonces es, con frecuencia, muy difícil discernir una distinción real que sea entre cosa y cosa, si es que puede darse en las cosas otra inferior a aquella...

[Dos clases de distinción real: positiva y negativa. Esencia de una y otra.]

Hay que observar también, a propósito de esta distinción, que suele dividirse en positiva y negativa; esta divi-

sión no nos viene dada tanto por parte de la misma distinción cuanto por parte de sus extremos, ya que la distinción siempre consiste formalmente en una negación, según se dijo antes; sin embargo, esta negación se da algunas veces entre cosas positivas y reales, de las cuales una no es la otra, en cuyo caso se llama distinción positiva. Esta es la auténtica distinción real de que hemos hablado. Otras veces, en cambio, se considera tal distinción entre el ente y el no-ente, o entre no-entes absolutamente diversos, y entonces se llama distinción real negativa, porque uno de los extremos no tiene la realidad que tiene el otro, si es un ente positivo y real; o, si ambos son entes privativos –como las tinieblas y la ceguera–, porque se separan y distinguen entre sí de tal manera que, si fuesen realidades positivas, se distinguirían realmente; o bien, porque tienen fundamentos realmente distintos, en los cuales se estima que están según su modo propio. De aquí que esta distinción negativa deba entenderse y explicarse por proporción o analogía con la positiva, por lo que, omitiendo la negativa, debemos tratar aquí sólo la auténtica y positiva distinción real (*Disp. Met.*, VII, sec. I, 1, 2. Edic. cit, vol. II, pp. 9-10).

B) *Distinción de razón.*

En segundo lugar, es cierto que, además de la distinción real, se da una distinción de razón. Tal distinción no radica formal y actualmente en las cosas que llamamos distintas en este sentido, en cuanto existen en sí, sino sólo en cuanto sirven de soporte a nuestros conceptos y reciben de ellos alguna denominación, a la manera como distinguimos, en Dios, un atributo de otro, o al modo como distinguimos de un término la relación de identidad cuando decimos que Pedro es idéntico a sí mismo.

Ahora bien, esta distinción suele implicar, a su vez, una doble modalidad: de una parte, cuando no tiene fundamento en la realidad, y entonces se llama «de razón ra-

ciocinante», porque nace sólo de una elaboración y operación del entendimiento; de otra parte, cuando tiene fundamento en la realidad, y a ésa llaman muchos «de razón razonada», aunque tal expresión, así como es muy impropia, también puede resultar equívoca. Efectivamente, la distinción de razón razonada puede considerarse así llamada por preexistir en la cosa misma antes de que nuestra mente use del raciocinio, de suerte que sea llamada razonada como en virtud de sí misma y por requerir de la razón sólo para ser conocida, no para ser establecida; y se llama distinción de razón, y no real, por el mero hecho de que no es tan grande ni tan evidente, de suyo, como la real, y, por tanto, exige una atenta operación de la razón para ser distinguida. Pero si se explica la significación de esta palabra atendiendo a la etimología, dicha distinción no es verdaderamente la distinción de razón de que ahora hablamos, sino que coincide con la distinción real, que inmediatamente expondremos. Así, pues, cabe hablar de distinción razonada en otro sentido: es, ciertamente, de razón en cuanto no se encuentra en las cosas de manera actual y formal, sino que se establece o excogita por la propia razón; es razonada, porque no procede exclusivamente de una mera operación de la razón, sino de una ocasión que la cosa misma ofrece, y acerca de la cual la mente razona. Por lo que el fundamento de esta distinción, que se afirma que existe en la realidad, no es una verdadera y actual distinción entre aquellas cosas que de este modo se llaman distintas; ...el fundamento debe ser o una eminencia de la cosa misma, a la cual distingue la mente de esta manera –y que muchos suelen llamar distinción virtual–, o una cierta relación a las otras cosas, verdadera y realmente distintas, con arreglo a las cuales tal distinción es ideada o concebida (*L. c.*, 4, pp. 11-12).

[Origen de cualquier distinción de razón.]

Finalmente, por lo dicho se comprende que la distinción de razón propia e intrínseca, de la que hablamos, no existe propia y esencialmente, sino mediante el entendimiento que concibe las cosas de una manera imperfecta, abstracta, confusa o inadecuada. Porque, no existiendo esta distinción en la realidad ni en el objeto conocido, consiste sólo en una cierta denominación por conceptos de la mente y, por tanto, requiere distinción al menos en los mismos conceptos y en la denominación que de ellos se toma. Ahora bien, esta distinción de los conceptos respecto de la cosa, que en sí es absolutamente una, nunca se da sino a causa de la imperfección de los mismos conceptos. Y por ello el entendimiento divino, propiamente, no establece por sí distinción de razón, aunque comprenda la que puede hacer un intelecto finito y que concibe imperfectamente (*L. c.*, 8, pp. 14-15).

C) *Distinción modal.*

No obstante, pienso que es absolutamente cierto que en las cosas creadas se da alguna distinción actual y según su propia naturaleza, con anterioridad a la operación del entendimiento, y que no es tan grande como la que se da entre dos cosas o entidades totalmente distintas. Dicha distinción puede llamarse, en términos generales, real, ya que existe verdaderamente por parte de la realidad, y no por parte del intelecto –mediante una denominación extrínseca–; sin embargo, para distinguirla de otra mayor distinción real, podemos llamarla distinción según la naturaleza de la cosa –...– o bien, más propiamente, distinción modal, porque –...– se establece siempre entre alguna cosa y modo de ésta.

En cambio, el nombre de distinción formal no acaba de agradarme por ser muy equívoco, pues con frecuencia conviene a cosas realmente distintas en cuanto se distin-

guen entre sí de manera esencial, si son específicamente diferentes, ya que tienen diversas unidades formales, por lo que también difieren formalmente... Así, pues, la distinción formal se manifiesta como más amplia y puede ser mayor que la distinción *ex natura rei* que ahora estamos exponiendo (*L. c.*, 16, p. 22).

Fácilmente se deduce de lo expuesto el sentido y prueba de la conclusión sentada, pues este modo, tal como lo hemos explicado, se distingue actual y realmente de aquella entidad de la cual es modo, según confiesan todos; más aún, muchos la llaman distinción real porque se encuentra en las cosas mismas...; pero propiamente este modo no se distingue de aquello de lo cual es modo como una cosa de la otra; luego se distingue con una condición menor, que se llama, con toda propiedad, distinción modal. Se prueba la menor, no sólo porque el modo, considerado en sí mismo y precisivamente, no es propiamente una cosa o entidad,...y, por tanto, no se puede distinguir propiamente como una cosa de otra, sino también porque este modo incluye tan íntimamente la unión con la cosa de la cual es modo, que no hay potencia alguna que pueda hacerle existir sin ella; luego es indicio de que la unión consiste en cierto modo de identidad; por consiguiente, la distinción que hay entre este modo y la cosa es menor que la existente entre dos cosas (*L. c.*, 20, p. 27).

[Un carácter exclusivo de la distinción modal.]

Afirmo en segundo lugar: cuando se da, entre una cosa y otra, una separación que es solamente no mutua (como vulgarmente se llama), es decir, en la que un extremo puede permanecer sin el otro, sin que pueda ocurrir lo contrario, hay un argumento suficiente para la distinción modal; en cambio, no lo hay para la distinción mayor o real estrictamente considerada. La primera parte ha quedado demostrada con suficiencia... La segunda se prueba

porque, a partir de tal separación no mutua, es legítimo concluir que aquella cosa que puede permanecer si se destruye el otro extremo, tiene por sí misma su propia realidad con independencia intrínseca y entitativa, es decir, esencial, del otro extremo, el cual puede ser destruido, permaneciendo dicha cosa; sin embargo, de aquí no es legítimo concluir que el otro extremo que puede ser destruido, tenga por sí mismo una entidad propia; porque, según se supone, aquel extremo es tal que no puede permanecer sin el otro; mas para esto es suficiente que sea un modo de él; más aún, como hemos dicho, es característica intrínseca de la entidad modal el no poder permanecer por sí misma ni separarse en acto de aquello de lo cual es modo; luego en base a dicha separación no puede concluirse una distinción mayor que la modal. Se confirma porque de esta manera se compara el movimiento local con el móvil, el acto de sentarse con el que se sienta, la acción con el término, y nadie que piense rectamente establece, entre las cosas indicadas, una distinción mayor que la modal (*L. c., sec.* II, 6, pp. 41-42).

Texto 8

[El acto virtual como antecedente de la explicación del innatismo virtual en el racionalismo.]

La otra razón –que una cosa no puede encontrarse simultáneamente en potencia y en acto– se resuelve muy bien aquí mediante la distinción entre acto virtual y potencia formal (*Disp. Met.*, XVIII, sec. VII, 48. Edic. cit., vol.III, p. 205).

En efecto, el único inconveniente que ellos aducen es que una misma cosa sería, bajo un mismo aspecto, agente y paciente y, por tanto, estaría en potencia y en acto desde un mismo punto de vista, lo cual implica contradicción. Ahora bien, si se tiene en cuenta lo dicho más arriba y se

entienden los términos, este inconveniente resulta nulo; porque no hay contradicción alguna en que una misma facultad se encuentre en acto primero y en potencia para un acto segundo inmanente, ya que el acto primero no incluye formalmente al segundo, sino el poder de producirlo, poder que es capaz de tener la misma facultad que es potencia receptiva de dicho acto; por otra parte, esto es congruente con la naturaleza de tal acto, ya que es inmanente; y esto es lo que otros afirman: que una misma facultad puede estar a la vez en acto virtual y en potencia formal (*L. c.*, 51, p. 211).

Texto 9

(Concepción ontológica de la causalidad, que irá desapareciendo progresivamente en la filosofía moderna.)

[Legítima y adecuada descripción de la causa.]

La tercera definición es la que principalmente traen algunos autores modernos: *Causa es aquello de lo que algo depende esencialmente.* A mí, ciertamente, por lo que se refiere al contenido, me parece bien; con todo, me parecería mejor expresarla así: *Causa es un principio que infunde esencialmente el ser en otro* (*Disp. Met.*, XII, sec. II, 4. Edic. cit., vol. II, p. 351).

Por consiguiente, para explicar esto dije que la causa es la que infunde el ser en otro; pues con estas palabras se significa la misma realidad que se supone en el verbo *depender*; ya que con ella queda significado que para la causalidad es necesario que aquel ser que la causa infunde esencial y primariamente en el efecto, sea causado por la misma causa y, por consiguiente, que sea un ser distinto del propio ser que tiene en sí la causa. Por lo cual, depender en su ser de otro es propiamente esto, a saber: tener un ser distinto de aquel y participado o que de algún

modo fluye del ser de aquél. Y que este modo de dependencia se encuentra en todas las causas que nosotros experimentamos puede mostrarse brevemente en todo género de causas. Pues la materia y la forma infunden el ser en el compuesto ciertamente mediante la comunicación de sí mismas y de sus entidades; sin embargo, el ser del compuesto que surge de allí es distinto, tanto del ser de la materia como del de la forma, y por ello depende propiamente de aquéllas, porque para constituirlo aporta cada una su propio ser, y de allí surge un ser distinto de cualquiera de ellas, que sin ellas no puede existir. Lo mismo consta de la causa eficiente (omitida de momento la final, que tiene un influjo más oscuro, del que trataremos después); pues toda causa que infunde el ser en otro por modo de principio esencial y extrínseco,..., lo da por la efección del mismo ser que comunica; y por ello siempre da un ser distinto del propio ser que tiene él; y esto es propiamente causar y hacer. Y, por el contrario, entonces propiamente depende la cosa producida en dicho género de causa eficiente, cuando el mismo ser que tiene esencial y primariamente recibido de otro, emana del ser de otro y no puede existir sin tal influjo (*L. c.*, 7, pp. 353-354).

Por consiguiente, para declarar esta propiedad de la causa dijimos que es *un principio que infunde el ser*, porque es preciso que el mismo ser sea causado, y consecuentemente distinto esencialmente del ser de la misma causa. Para indicar lo cual expresamente añadí la partícula *en otro* y no en alguno o en el otro, ya que *otro* absoluta y propiamente no se dice sino de lo que es esencialmente diverso. Y en cuanto a que la causa incluya esta propiedad y requiera tal modo de influjo, no puede probarse de otra manera que por la común noción y uso de esta voz, principalmente entre los latinos. Igualmente por su correlativo, que comúnmente se piensa que es el efecto, palabra que abiertamente indica imperfección y de-

pendencia... Así, por consiguiente, es verdadero que pertenece a la razón de causa ser esencialmente diversa de su efecto, y que el efecto depende propiamente de la causa; y una y otra cosa queda indicada en aquella partícula tal como ha sido explicada por nosotros (*L. c.*, 10, pp. 355-356).

Texto 10

[La causalidad por resultancia o dimanación, en posible semejanza con la producción de los modos en Espinosa.]

Así, pues, afirmo en primer lugar: cuando el accidente es producido por dimanación (resultancia) natural, su principio próximo, según tal modo de eficiencia –cualquiera que sea dicho modo–, puede ser la sustancia, si el accidente en cuestión está inmediatamente unido a ella; pero a veces puede resultar mediante otro accidente, si tiene con ése una conexión más próxima. Toda esta conclusión es generalmente admitida y puede explicarse, en primer lugar, por inducción; porque el entendimiento, por ejemplo, dimana próximamente de la sustancia del alma, y de la materia y de la forma, la cantidad... En cambio, la figura, v. gr., o el «donde» resultan mediante la cantidad; y la blancura es resultado de una determinada mezcla de cualidades primarias (*Disp. Met.* XVIII, sec. III, 3. Edic. cit., vol. III, p. 136).

Por lo cual, y hablando rigurosamente, tengo por más cierto que esta resultancia no se lleva a cabo sin verdadera acción, aunque no siempre se considere como acción esencialmente distinta ni como mutación propia. A mi juicio, esto se prueba en general, de manera suficiente, por la razón ya indicada, pues o esta eficiencia es verdadera o no es eficiencia. Consiguientemente, si es verdadera eficiencia, interviene una acción. Si no es eficiencia, tampoco es resultancia ni natural secuela causal, sino só-

lo ilativa, porque, puesto uno, se pone el otro por exigencia natural (*L. c.*, 6 p. 138).

De las razones aducidas se infiere, en primer lugar, que esta resultancia se lleva a cabo con una verdadera eficiencia y acción únicamente cuando lo que resulta es, por parte de la realidad, distinto de aquello de que resulta. Pues si sólo se distingue por la razón, aunque metafísicamente se diga que uno se sigue del otro, no puede haber auténtica eficiencia ni dimanación física, sino solamente consecución metafísica. Así, si decimos que, por el hecho de que la forma es principio formal de ser, resulta que es también principio principal de obrar; y lo mismo sucede con todos los atributos semejantes que, según nuestro modo de concebir, se atribuyen a la cosa como propiedades suyas, aun cuando no se distingan actualmente de ella en la realidad. Porque en todos estos casos no puede haber eficiencia real, ya que ésa no se da en los conceptos, sino en las cosas mismas. Por ello exige necesariamente distinción real entre el principio y el término (*L. c.*, 10, pp. 141-142).

Pues bien, por lo que atañe a la cuestión presente, así como dijimos antes que de la sustancia puede resultar un accidente, también será posible que de cualquier accidente resulte otro que sea distinto real o, al menos, modalmente, si es capaz de tal propiedad; porque de esta manera resulta de la cantidad la figura o la relación de igualdad, si es un modo distinto... Y la razón está en que cada esencia, sea cual fuere, puede ser principio de su propiedad intrínseca por resultancia natural de la misma (*L. c.*, sec. III, 2, p. 156).

A la objeción se responde que no sólo los accidentes realmente distintos, sino también aquellos que son modos verdaderamente distintos de las realidades a que afectan, se producen en estas realidades mediante una verdadera eficiencia, esto es, mediante una acción propiamente tal,

si se trata de modos adventicios y extraños, o, al menos, por producirse juntamente con la realidad misma, dimanan de ella por interna resultancia, si es que se trata de modos intrínsecos y de pasiones cuasi propias... La razón está en que estos modos son verdaderamente algo real; luego, si antes no existían, requieren una causa eficiente y una acción verdaderas para comenzar a existir (*Disp. Met.*, XXX, sec. V, 10. Edic. cit., vol. IV, p. 415).

Texto 11

[La libertad]

A) *Noción de libertad.*

Explicación de la definición de libertad. Así, pues, para responder cumplidamente a las dificultades propuestas, ante todo debe retenerse y explicarse aquella descripción de facultad libre, en la que se postulan dos cosas. Una, que la facultad sea potencia activa que, por sí misma y por su capacidad interna, tenga poder para ejercer y para suspender su acción. Otra, que esa facultad, cuando realiza el acto, se encuentre en tal disposición y preparación próxima (por así decirlo) para la obra que, puestos todos los requisitos para obrar, pueda obrar y no obrar. La primera parte de esta sentencia no encierra dificultad, y casi no necesita nueva explicación, supuesto lo dicho en la sección 2, donde hemos probado que la libertad radica en una facultad activa en cuanto tal; porque de esto se sigue con evidencia que la libertad requiere una facultad activa indiferente para obrar y para no obrar. Por ello, para mayor claridad, podemos separar en la potencia libre dos potencias o como dos partes de una sola potencia: una, ordenada a querer o ejercer el acto; otra, ordenada a no querer o suspender la acción. Porque esta última parte de esta potencia, aunque en sí sea una cierta perfección positiva, no obstante, en el uso únicamente puede ejercerse

mediante la sola negación o carencia de acto de tal facultad, si nos referimos a su poder absoluto,.., puesto que el no querer, en cuanto tal, puede ser libre, pero el no querer considerado precisivamente no incluye el acto, sino la carencia de acto, la cual, si se da con perfecta advertencia de la razón y plena potestad de querer, será libre. Pero digo «si nos referimos al poder absoluto», porque, moralmente o de ordinario, esa carencia de apetición no se ejerce sin un acto positivo que sea o una nolición –por la que se rechaza el objeto propuesto u otro acto acerca de él, por ejemplo, el amor o la tendencia al mismo–, o bien una conversión a otro objeto contrario o diverso, como consta suficientemente por la experiencia; porque es muy difícil que, habiendo una advertencia perfecta y práctica de la razón, se suspenda todo acto de la voluntad (*Disp. Met.* XIX, sec. IV, 8. Edic. cit., vol. III, pp. 36-363).

B) *La libertad en relación con Dios.*

Así, pues,..., estimo, con otros muchos teólogos, que debe explicarse de otra manera el modo como Dios presta u ofrece su concurso a las causas libres. Ese modo difiere en dos cosas de aquel otro que hemos explicado en el caso de los agentes naturales. Primero, en la determinación en cuanto al ejercicio, porque Dios, en virtud de la voluntad por la que determina prestar su concurso a la causa libre, no decide de manera enteramente absoluta que la causa libre realice dicho acto, ni quiere absolutamente que tal acto exista, sino que, como sobreentendiendo una condición, quiere que tal acto exista en cuanto depende de El y de su concurso, que determina prestar, y a él aplica su potencia en virtud de tal voluntad, si es que la causa segunda o voluntad creada se determina también a él e influye en él; porque siempre puede dejar de influir, siguiendo su libertad.

Esta diferencia se funda, primeramente, en los diversos modos de obrar que son connaturales a estos agentes.

Porque los agentes naturales están determinados por su naturaleza al ejercicio de sus acciones; por ello,..., la causa primera, acomodándose a ellos, les determina absolutamente su concurso; en cambio, los agentes libres no están así determinados por su naturaleza al ejercicio de sus acciones; consiguientemente, como Dios da a cada uno su concurso de manera acomodada a su naturaleza, también ofrece su concurso a estos agentes sin una absoluta determinación para el ejercicio.

...Luego este concurso debe ofrecerse de tal manera, y mediante tal voluntad de la causa primera, que, puesto él así, todavía esté en potestad de la causa segunda el obrar libremente con él o no obrar (*Disp. XXII*, sec. IV, 14, 1517. Edic. cit., vol. III, pp. 669-670).

Lo que primordialmente pretendemos explicar es qué sea la libertad de esta facultad (la voluntad) o en lo que propiamente y en verdad consista; en efecto, este es el quicio al que se refiere el punto de la presente controversia. Es, pues, un dogma de fe (según pensamos) que esa libertad no consiste únicamente en la facultad de obrar voluntaria o espontáneamente, o por gusto, incluso aunque esto se haga con perfecto conocimiento y advertencia de la razón, sino que, además, se da en nosotros y en nuestros actos humanos esa condición de la libertad, que incluye el poder de hacer y de no hacer, que suele ser denominada por los teólogos dominio sobre la acción propia o indiferencia en el obrar, en cuanto la facultad que opera de este modo no está por su naturaleza determinada *ad unum*, sino que puede querer esto o lo otro, o lo opuesto, y no querer o dejar de querer... Pero lo que (afirmamos) es sólo esto: que en nosotros y en nuestros actos libres se puede encontrar esta perfección y condición especial de la libertad, que consiste en este dominio e indiferencia. Y en este sentido hacemos uso siempre del término libertad, aunque podría darse otro modo de libertad

en acto sin esta indiferencia, cosa que acaso consista más en un uso distinto de las palabras que en algo real...

Así, pues, que este dogma de la libertad, explicado en este sentido, es absolutamente verdadero, constituye una sentencia acorde de todos los teólogos, quienes lo enseñan no como una opinión, sino como doctrina cierta. Ni siquiera estos teólogos que atribuyen a la moción divina o a la gracia previniente la fuerza física de determinar *ad unum* nuestra voluntad, niegan este dogma de la indiferencia de nuestra libertad; sino que con todas sus fuerzas intentan poner de acuerdo esta verdadera indiferencia de la libertad con esa determinación física. Y en esto se alejan de los herejes de este tiempo, ya que éstos, estableciendo una determinación física realizada por la voluntad y eficacia divina, conceden que por ella o se destruye la libertad, o se impide el uso de la libertad en cuanto a la antedicha indiferencia y dominio, aunque no se destruya, como dicen los que escriben contra ellos, en cuanto al uso de la razón y en cuanto al movimiento voluntario.

Sin embargo, algunos doctores católicos, aunque coincidan con los herejes en el referido fundamento sobre la predeterminación física, niegan, no obstante, que por ello se impida el uso de la libertad y de la indiferencia, pensando manifiestamente que no cabe conceder esta consecuencia sin error en la fe (*Opuscula theologica sex.* Libro I, c. I, 2 y 3. Edic. Vivès, vol. XII, pp. 5-6).

Así, pues, la opinión verdadera y común de los teólogos es que para el ejercicio libre se requieren dos elementos. El primero es la indiferencia positiva en la facultad misma para querer o no querer; el segundo consiste en que, cuando la facultad ejerce el acto, esté de tal modo dispuesta que, puestos todos los requisitos en acto primero o por parte del principio para actuar, permanezca dispuesta a querer o no querer. La primera parte de esta opinión se sigue de lo dicho..., ya que la facultad libre es una facultad

indiferente para actuar y para no actuar; y no es indiferente a modo de potencia pasiva; luego es necesario que lo sea a modo de potencia activa. Y no discuto ahora con sutilezas si el libre arbitrio es totalmente una potencia activa y de ningún modo pasiva, o si tiene también algo de potencia pasiva, ya que esto carece de importancia para la presente discusión; sino que (afirmo) sólo esto, a saber, que la indiferencia de la libertad no puede consistir únicamente en la indiferencia pasiva, sino en la indiferencia activa para querer o no querer (*O.c.*, c. III, 1. Edic. cit., pp. 13-14).

C) *Clases de libertad.*

En primer lugar hay que comenzar por proponer la distinción de tres clases de libertad, que expone así Hugo de San Víctor, en *Sum. Sentent.*, tratado 3, cap. 9: *Hay, pues* –dice– *tres clases de libertad: de necesidad, de pecado, de miseria.* Nosotros, empero, enumeramos esos miembros de otra manera: en efecto, hay libertad de la servidumbre, de la coacción y de la necesidad, de las cuales sólo esta tercera es la libertad moral propia, necesaria para los actos humanos dignos de alabanza o reprensión, de premio o de castigo. Por consiguiente sólo ella merece absolutamente el nombre de libertad, pues las otras en tanto se llaman libertades en cuanto se oponen a alguna necesidad (*De Gratia*, prolegom. I, 3. Edic. cit., vol. VII, p. 2).

De aquí se sigue también que el acto que procede de esta facultad libre, se denomina libre: pero es preciso que proceda de ella en cuanto es indiferente. En efecto, no faltaron algunos católicos modernos que negaron que para la libertad del acto fuera necesaria la indiferencia o la carencia de necesidad, afirmando que bastaba la carencia de coacción; pero esa opinión ha sido reprobada entre las afirmaciones de Miguel Baio... Por consiguiente, para que el acto sea verdaderamente libre no basta con que sea

voluntario o no sometido a coacción; sino que se requiere también que no sea absolutamente necesario y que, por tanto, proceda de una potencia libre, a fin de que conserve la indiferencia y la libertad, en orden a que en el mismo uso y ejercicio se la deje obrar con libertad y con su poder íntegro, de tal suerte que esté en su mano elegir entre contrarios o contradictorios, o bien obrar o no obrar. En efecto, para que el acto sea libre, es necesario que proceda de una facultad libre en cuanto es libre. Y no procederá de una potencia libre, en cuanto es tal, si no tiene expedita su capacidad respecto de ambas partes, concretamente de obrar y de no obrar. Pues ¿qué ventajas reportaría para la libertad de tal acto el que la potencia posea indiferencia, si en el acto mismo es impedida? Por lo cual, supuesta la distinción dada sobre una doble necesidad, una *ab intrinseco* por la natural determinación de la potencia *ad unum*, otra *ab extrinseco* por el impulso de algún agente extrínseco, la primera no sólo repugna al acto, sino también a la facultad del libre arbitrio, y por ello es imposible que la potencia libre esté sujeta a tal necesidad respecto del mismo objeto, ya que implica contradicción, como es de por sí evidente. Mas la segunda necesidad no repugna a la facultad libre, como ahora doy por supuesto...; pero repugna al acto libre, porque, en cuanto es de tal naturaleza, es necesario que proceda de una potencia en cuanto libre, bien en cuanto a la especificación, bien al menos en cuanto al ejercicio, en la medida en que el acto fuere libre, ya que no puede ser libre a no ser por denominación recibida de su principio próximo. Sin embargo, si el acto procede de una potencia sometida a necesidad, ya sea por la necesidad intrínseca de una potencia determinada *ad unum*, ya por una necesidad extrínseca infundida a una potencia de suyo libre, entonces se impide y se suprime la libertad del acto (*L. c.*, 9, p. 4).

Texto 12

[La ley y la autoridad.]

La ley *es un precepto común, justo y estable, suficientemente promulgado. De legibus seu legislatore Deo*, Libro I, c. XII, in fine. Edic. Vivès, vol. V, p. 54.

Al explicar la naturaleza de la ley, hemos expuesto casi todas sus causas. En primer lugar, la eficiente, ya que debe proceder de aquél que tenga el poder y la jurisdicción. Después, la material cuasi subjetiva, porque debe estar en el entendimiento o en la voluntad, o en cualquier cosa que pueda recibir en ella el signo de esa voluntad; y la material cuasi objetiva, porque debe tratar de materia honesta y referida a los súbditos. También hemos expuesto la causa formal, explicando el modo cómo debe proponerse y promulgarse la ley. Por fin, tocamos también la causa final, cuando dijimos que la ley debe proponerse por el bien común, pero, dado que el fin coincide con el efecto, no pudo explicarse plenamente sin éste. Aquí, pues, empezamos a tratar de los efectos, y simultáneamente quedará claro el fin de la ley, que es la bondad y honestidad de los súbditos, por lo cual empezamos por este efecto general (*O.c.*, c.XIII, 1, 2. Edic. cit., p. 54).

IV
BIBLIOGRAFÍA

Obras filosóficas de Suárez

Por facilidad de consulta, consignamos las obras por la edición de París (1856-1878) en la Editorial Vivès.

Disputationes Metaphysicae. Vls. XXV y XXVI. .
De legibus seu legislatore Deo. Vol. V.

Obras teológicas con especial contenido filosófico:
Opuscula theologica sex. Vol. XII.
De gratia. Vol. VII.

Traducciones:

De legibus. Edición bilingüe dirigida por L. Pereña. 3. vls. C.S.I.C., Madrid, 1971.

Disputaciones Metafísicas. Edición bilingüe, con la traducción de S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver. Editorial Gredos, 7 vls. Madrid, 1960-1966.

Monografías

Observación: Para bibliografía sobre Suárez, resulta muy útil, hasta el año 1948, la publicada en esa fecha, en el Número Extraordinario de *Pensamiento*, 4 (1948) 603-638, elaborada por J. Iturrioz. Una bibliografía más actualizada, elaborada por C. Santos-Escudero, en *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, VII (1980) 337-375.

Actas del Congreso Internacional de Filosofía (Barcelona, 4-10 de octubre de 1948). *Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes*. C.S.I.C., Madrid, 1949.

ALCORTA, J. I, *La teoría de los modos en Suárez*. C.S.I.C., Madrid, 1949.

ALEJANDRO, J.M., *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista.* Universidad Pontificia de Comillas (Santander), 1948.

BASTIT, M., *Naissance de la loi moderne: la pensée de la loi de Saint Thomas à Suárez*. PUF, París, 1990.

BONET, A., *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII.* Subirana, Barcelona, 1932.

GÓMEZ CAFFARENA, J., «Suárez filósofo», en *Razón y Fe*, 138 (1948) 137-156.

CONZE, E. «Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suarez», en *Forschungen zur Geschichte d. Phil. u. d. Päd.*, III, 3, (1928) 3 sgts.

CRONIN, T.J., *Objective being in Descartes and in Suárez.* Gregorian Univ. Press. Roma, 1966.

DESCOQS, P., «Le Suarezisme», en *Archives de Philosophie*, II (1924) 123-154.

ELORDUY, E., «El concepto objetivo en Suárez», en *Pensamiento* (Número extraordinario), 4 (1948) 335-425.

ELORDUY, E., «La acción de resultancia en Suárez», en *Anales de la Cátedra Suárez* (Univ. de Granada), 2 (1962) 45-73.

FERRATER MORA, J., «Suárez y la filosofía moderna», en *Cuestiones disputadas*. R. de Occidente, Madrid, 1955.

FUETSCHER, L., *Acto y potencia*. Trad. de C. Garrido. Razón y Fe, Madrid, 1948.

GEMMEKE, E., *Die Metaphysik des sittlich Guten bei Franz Suarez.* Herder, Friburgo, 1965.

GNEMMI, A., *Il fondamento metafisico. Analisi di struttura sulle «Disputationes Metaphysicae» di F. Suárez.* Vita e Pensiero, Milán, 1969

GÓMEZ ROBLEDO, I., «Doctrina de Suárez sobre el origen y el sujeto de la autoridad civil», en *Pensamiento*, vol. citado, 583-603.

GUTHRIE, H., «The Metaphysic of Francis Suárez», en *Thought*, 16 (1941) 297-311.

HELLÍN, J., *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez.* Editora Nacional, Madrid, 1947.

IRIARTE, J., «La proyección sobre Europa de una gran Metafísica, o Suárez en la Filosofía de los días del Barroco», en *Razón y Fe*, vol. citado, 229-265.

ITURRIOZ, J., *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez.* Estudios Onienses, Madrid, 1949.

JANSEN, B., «Die Wesensart der Metaphysik des Suárez», en *Scholastik*, 15 (1940) 161-186.

LARRAINZAR, C., *Una introducción a Francisco Suárez.* Universidad de Navarra, Pamplona, 1977.

LEWALTER, E., *Spanisch-jesuitische und deutsch-luterische Metaphysik des 17. Jahrhunderts.* Reed. de la edic. de 1935, hecha por Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad, 1967.

LÓPEZ DEL PRADO, J., «Introducción doctrinal a la concepción suareziana de la ley», en *Miscellanea Comillas*, 47-48 (1967) 659-623.

ORTIZ IBARZ, J.M., *La participación como razón constitutiva del mundo: el constitutivo formal del ente finito.* Promociones y Publicaciones, Barcelona, 1991.

RABADE ROMEO, S., «La influencia de Durando en la Metafísica de Suárez», en *Estudios*, XVII, 53 (1961) 249-265.

RABADE ROMEO, S., «La metafísica suareziana y la acusación de esencialismo», en *Anales de la Cátedra F. Suárez* (Granada), III (1963) 7-37.

ROIG GIRONELLA, J., «La síntesis metafísica de Suárez», en *Pensamiento*, vol. citado, 169-215.

ROMMEN, H., *Die Staats-lehre des Franz Suarez*. Gladbach, München, 1927.

SANZ, V., *La teoría de la posibilidad en Francisco Suárez*. Universidad de Navarra, Pamplona, 1991.

SOLANA, M., «El principio y la causa según Suárez», en *Revista de Filosofía*, IX, 34 (1950) 409-433.

UGARTE DE ERCILLA, P., «El Eximio Doctor y los críticos modernos», en *Estudios Eclesiásticos*, I (1922) 98-112.

VLEESCHAUWER, H.J. de, «Un paralelo protestante a la obra de Suárez», en *Revista de Filosofía*, 50 (1949) 365-400.

YELA UTRILLA, J.F., «La metafísica de Francisco Suárez», en *Revista Nacional de Educación*, 3 (1943) 29-62.

YELA UTRILLA, J.F., «El ente de razón en Suárez», en *Pensamiento*, vol. citado, 271-305.